ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LOS AVATARES DEL HOMBRE:
Preguntar para no callar de nosotros



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 5/No.11/1999

ISSN 1405-4752



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LOS AVATARES DEL HOMBRE:
Preguntar para no callar de nosotros

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 5/No.11/1999



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: $45.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $90.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 573.85.44 ext. 1101 Fax 665.15.43

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda No. 3 bis
Col. Molino de Rosas
C.P. 01470
Tel. 680.22.35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de la portada: Hombre y Mujer.
Pintura rupestre en ocre amarillo y blanco,
alt. 47 cm., Macizo de Techkelaut, Tassili-N-Ajier,
Sahara argelino.

ÍNDICE

"Pero yo vivo solamente de los **intersticios**"

Peter Handke

PRESENTACIÓN

¿Qué esperamos ser, a partir de la pregunta por el ser del hombre?

Al hombre, como ser todavía no fijado, le corresponde determinar sus propios horizontes de ser, a través del modo insistente de la pregunta; pero la localización y el desarrollo de esta pregunta, permanece y se renueva en el acontecer histórico, que problematiza aún más las condiciones del saber que tenemos o que perdimos sobre las diferentes determinaciones internas o externas de la vida humana.

Sin embargo, aunque exista la versatilidad de la acción creadora y reflexiva, la apertura del hombre al mundo se centra en la función de la pregunta que no permite que callemos de nosotros, y que nos ubica en medio de la historia humana como lenguaje y conversación, de manera tal que la pluralidad de las voces y las metáforas de lo humano, resuenan en la primacía de la pregunta como apertura de nuevos horizontes de sentido, en riesgo siempre de interpretar lo que es.

Por ello, los avatares del hombre se suscitan en los ***Intersticios*** *del preguntar ("porque la pregunta es espacio, distancia, fractura y juntura, un lugar de cultivo, de avance, de encuentro y desencuentro, es silencio"). Avatares que se suscitan entre la conciencia y el cuerpo, la reflexión y el símbolo, lo familiar y lo extraño, neutralizados en nuestra época por un régimen tecnológico de vida que se debate entre progresos y retrocesos.*

Pero es en esta época, donde sólo la liberación del sentido nos permitirá apuntar y orientar la experiencia del pensar preguntante hacia el momento y el lugar donde el hombre se detiene en la interpretación de sí

mismo, del mundo, de sus prácticas culturales y creencias religiosas.

En este número, el lector penetrará en los horizontes de lo humano, constatando la puesta en juego de las diferentes zonas de lo común, de las que se parte, por las que se discurre y a donde la pregunta espera arribar.

Raúl Carlos Guadarrama Fonseca

I. LOS AVATARES DEL HOMBRE: PREGUNTAR PARA NO CALLAR DE NOSOTROS

EL DOBLE ROSTRO DE DIOS. EL PANTEÍSMO MODERNO Y LO SAGRADO

*Massimo Borghesi**

Si la época del Espíritu anunciada por el abad calabrés Joaquín De Fiore en el siglo XII, no ha encontrado una respuesta inmediata, hoy es más vivo que nunca su pensamiento. Estamos en la época "joaquinila" en donde la idea de espíritu domina lo sagrado, la experiencia religiosa y, consecuentemente, los conceptos de Dios, hombre y mundo. Con ello se cumple una condición en la que desvanecen los contornos del sentido de la realidad, último obstáculo para dar salida a la "inventio" de la "coincidentia opositorum".

Esta coincidencia ha pasado a través del terreno fértil de la modernidad para llegar a nosotros con la pretensión gnóstica del panieísmo nihilista; del "yo" que se supone todo en todo: la desolación desértica de su espíritu.

1. Lo moderno y lo sagrado

El prejuicio que mueve a la cultura de la Ilustración y de la post-Ilustración explica por qué, en el ámbito científico, la dimensión de lo sagrado, y de lo religioso en general, se trata más a nivel etnológico-antropológico. En el fondo se encuentra la idea, codificada por el pensamiento positivista de la segunda mitad del siglo pasado, de que la religiosidad es una característica del hombre premoderno, cuya mentalidad está marcada por el temor frente a la naturaleza que ni la ciencia ni la técnica han dominado aún. En esta perspectiva, la religión se considera como un reflejo de lo *sagrado* natural, es decir, de una visión no objetiva de las cosas, que el pensamiento científico, al permitirnos el dominio de la realidad, va disipando

* Universida de Perusia, Universidad Gregoriana, Italia. Trad. Stefano Lavaggi Caselli. Instituto Italiano de Cultura, México.

inexorablemente. Si la idea de Dios nace del miedo frente a un mundo hostil y amenazador, esta idea desaparecerá con la de-sacralización del mundo y la evolución hacia una versión profana y secular del mismo. Se trata de una perspectiva que se ha vuelto tan habitual que ya no necesita ninguna justificación. Para dicha visión toda manifestación de lo religioso dentro de la modernidad asume el aspecto de un "residuo", de la supervivencia de un modelo arcaico, cuya existencia puede solamente explicarse como una reacción. Resistencia anti-moderna al desarrollo de un proyecto histórico ineluctable e irreversible. Con este objetivo, la tripartición historiográfica entre antiguo, medieval y moderno asume el valor normativo-axiológico de un tiempo marcado por el "no retorno". La visión religiosa del mundo ha llegado a su fin, pertenece a un pasado, el de la adolescencia de la humanidad.

Esta perspectiva, común en el ámbito historiográfico hasta los años setenta, resulta hoy inaceptable para muchos y por ello la critican. Esto no sucede porque se dé una relectura cristiana de lo moderno, sino por una comprensión de las implicaciones religiosas que lo moderno asume al alejarse del cristianismo. Como escribe el historiador de las religiones Giovanni Filoramo: "De las muchas paradojas que acompañan de modo parasitario el gran cuerpo del Leviatán moderno, una de las menos llamativas y dramáticas, pero no por eso menos interesante y sorprendente, es, por supuesto, la paradoja de su situación religiosa, es decir, de una situación donde el desencanto y la desilusión del mundo tecnológico y secularizado hacia la religión se han revelado como un desencanto y una desilusión del carácter religioso. Desde hacía más de dos siglos, la cultura occidental de tipo ilustrado se empeñaba en proclamar la muerte de un sujeto: la religión que tenazmente se substrae al destino que le han asignado".[1]

La paradoja de la que habla Filoramo, nos plantea un problema: si los temas de lo sagrado y de lo religioso sobreviven en lo moderno sólo como "residuo", o si, en cambio, la cultura moderna se acerca a ellos de una forma nueva. El mismo Hegel, y éste es un aspecto de su reflexión que no ha sido estudiado suficientemente, nos coloca en el camino de los orígenes religiosos de lo moderno, cuando en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* habla de Jacob Böhme y Francis Bacon como de los iniciadores

---

[1] G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari 1986, p. 3.

del pensamiento moderno. Böhme, antes que Descartes, es el *philosophus* y *Theosophus teutonius* que da la dirección de la nueva reflexión, una dirección en la que lo Absoluto se presenta como *coincidentia opositorum*. Añádase a esto la opinión contenida en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, según la cual lo moderno no comienza con Descartes, la ciencia moderna, el Renacimiento —categoría que Hegel no conoce— sino con Lutero y la Reforma protestante. "Con la Reforma comienza *el reino del Espíritu*, en el que Dios es verdaderamente conocido como espíritu. Con esto se despliega la nueva, la última bandera en torno a la cual se reúnen los pueblos: la bandera del espíritu libre, que habita en sí mismo y en la verdad".[2] La edad nueva es una edad en la que, actuando el principio protestante en la relación entre lo humano y lo divino, se ve la manifestación de la era que, según Joaquín de Fiore, debía seguir al tiempo del Padre y al tiempo del Hijo.

El ideal de Joaquín de Fiore, reactualizado por Lessing en la cultura alemana de finales del siglo XVIII, como han demostrado Jacob Taubes en su *Abandlandische Eschatologie*[3] y Henri de Lubac en *La posteritée spiritualle de Joachim de Flore*,[4] atraviesa el pensamiento europeo entre 1700 y 1900, dándole un tono religioso, tendencialmente apocalíptico. Lo moderno es consumación de la historia, tiempo de la Razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánico-prometéica y religiosa.[5] *Religiosa en cuanto titánica*, es decir, que tiende a una progresiva identidad entre el hombre y Dios, hasta quitarle todo espacio a la fe en un Dios personal y trascendente. La filosofía moderna, en la medida en que se opone al cristianismo, oscila entre una versión pantísta, en la que *la filosofía se convierte en religión*, y una deísta, según la cual *la filosofía construye a la religión*.

---

[2] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vol., tr. it. Florencia 1941-1967, vol. IV, p. 151. Sobre la interpretación hegeliana de lo moderno como "edad del Espíritu" véase M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "Eterno"*, Roma 1995; Ibidem, *Postmodernidad y cristianismo*, Madrid 1997, pp. 166-182.

[3] J, Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947 (München 1991), tr. it., *Escatologia occidentale*, Milán, 1997.

[4] H. De Lubac, *La posterité espirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, 1979-1981, tr. it., *La posterità spiriutale di Gioacchino da Fiore*, 2 vol., Milán, 1981-1983.

[5] Cfr. H. U. Von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947.

La primera corriente, presente en el análisis historiográfico de Wilhelm Dilthey, depende de Giordano Bruno y Spinoza y en ella encuentra su máxima expresión el idealismo alemán. La segunda, centrada en la idea de un Absoluto que no puede representarse, llega su ápice con Dant y, en el pensamiento de nuestro siglo, con Karl Jaspers. A estas dos corrientes corresponden dos tipos de religiosidad: uno animado por la percepción de la presencia "divina" del cosmos (Schaftesbury), el otro impregnado de una religiosidad negativa hacia lo finito y el mundo sensible, que tiene su expresión en la estética de lo "sublime".

Fuera de las diferencias, no cabe duda de que si lo examinamos atentamente vemos que lo moderno está animado por una fuerte tensión religiosa, a veces incluso mística, y esto, cosa singular, cuando más se opone al cristianismo. *La filosofía moderna, cuando quiere "superar" al cristianismo, tiende a asumir un carácter "religioso"*. Lo cual no sólo es evidente en Giordano Bruno y Spinoza, sino también en el *Aufklärung*, en el Romanticismo alemán, cuyo objetivo, en Novalis y Friedrich Schegel, es la fundación de una nueva "mitología" y de una nueva religión,[6] en Hölderlin, en el idealismo, en la mística de Schopenhahuer, en Feuerbach y en la izquierda hegeliana, para la cual, según Karl Löwith: "Ninguna postura es jamás bastante radical: lo que a uno le parecía ateísmo, el que venía después lo seguía viendo como algo teológico, religioso y cristiano. A Bauer, Strauss le parecía un "cura", Stirner veía a Feuerbach como un "ateo devoto", para Marx, Bauer era un crítico, y seguía siendo crítico sólo en cuanto teólogo. De Stirner, que creía superar a todo, se ríe con la "Sagrada familia" (Bauer) Marx, que lo llama "Padre de la Iglesia y San Marx", mientras que Feuerbach descubre en la "nada de Stirner" aún un "predicado divino", y en su "nico" ve aparecer la "felicidad individual cristiana". Cada uno quiere demostrar a los otros que siguen teniendo un residuo de cristiandad".[7]

Es lo que sucede en Nietzsche, quien a su vez critica comunismo y socialismo como consecuencias de la antropología cristiana, contrapo-

[6] Véase M Frank, *Der Kommende Gott.* Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt am Main 1982 (tr. it., Il dio a venire. *Lezioni sulla nuova mitologia*, Turín 1994); M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo 1984; AA. VV., *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Pordenone, 1989.

[7] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941, tr. it., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Turín, 1971, pp. 500-501.

niéndoles el Evangelio de Zaratrustra. El *Uebermensch* que se afirma después de la "muerte de Dios" es, en una perfecta fusión entre mística y titanismo, el anti-tipo respecto a la "religión de la humanidad y del progreso" que atraviesa la cultura europea desde la revolución francesa en adelante. Es un culto como ha demostrado Henri de Lubac en *Le drame de l'humanime athée,* halla su expresión más clamorosa en el pensamiento de Augusto Comte.[8]

Positivismo, comunismo, mística de los hombres y de las raza superiores son, "en la era de la secularización", las creencias laicas de una religión civil que enciende el pensamiento utópico entre 1800 y 1900. Esto lleva a reflexionar sobre el problema de si la culminación de lo moderno coincide con una *supervaloración de lo sagrado,* con un exceso de religiosidad que oscila entre una resacralización del mundo y una negación radical.

2. La secularización como metamorfosis de la gnosis

La respuesta a la cuestión y la observación de Filoramo según la cual el desencanto moderno es un desencanto y una desilusión de tipo religioso, tienden a cuestionar de nuevo los modelos interpretativos de la secularización moderna. Estos modelos, que dependen sobre todo del paradigma ilustrado, tienden a leer la secularización como un cambio de los contenidos de la fe desde el plano religioso al racional, inmanente. La religión desempeña aquí el rol de propedéutica de la razón. Como escribe Kant: "Podemos tranquilamente creer que, si el evangelio no hubiese enseñado antes las leyes éticas universales en su íntegra pureza, la razón no las habría conocido en su integridad, aunque ahora, *puesto que ya existen*, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez únicamente mediante la razón".[9]

Este cambio del ámbito propio de la fe al ámbito autónomo de la razón no carece naturalmente de problemas.[10] Para Löwith de

---

[8] H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1944, TR. IT., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia, 1949, pp. 135-275.

[9] *Kants Briefwechsel*, II, Berlín 1922, p. 76.

[10] Una critica a la posibilidad de tal pasaje se da por Romano Guardini según el cual "El hombre se convierte consciente de valores que de por si son evidentes, que sin embargo se vuelven visibles solamente en aquella atmósfera [determinada por la fe cristiana]. La idea que estos valores y estas posturas pertenecen simplemente a la evolución de la naturaleza humana, demuestra de desconocer el verdadero estado de las cosas; más aun,

Meaning in History. The thecnological Implications of the Philosophy of History (Chicago, 1949), esta trasposición, evidente en el cambio de la escatología cristiana a la moderna filosofía de la historia basada en la idea de progreso, es el origen de las contradicciones que reinan en el modernismo histórico. El resultado aporético (dudoso, incierto) confirma, sin embargo, la idea de que lo moderno, hasta Nietzsche inclusive, se mueve dentro de un horizonte cristiano. La secularización es transposición de contenidos cristianos a un plano laico, meramente racional.

Friedrich Gogarten llega a una opinión análoga, aunque con valoraciones distintas. En la interpretación gogartiana, lleva al extremo la contraposición típica de la "teología dialéctica" entre fe y religión, la secularización es el resultado de la desacralización del mundo inaugurada por el cristianismo. La autonomía del mundo en sentido moderno no tiene lugar en contra del cristianismo, sino a partir de éste. La fe cristiana, al disolver la visión divina del cosmos propia del paganismo antiguo, hace posible una visión profana del mundo, y, por consiguiente, el camino de la ciencia moderna. Contrario a la lectura de Gogarten, y asimismo a la de Löwith, es Hans Blumenber con su trabajo de 1966, del título programático *Die Legitimität der Neuzeit.* Blumenberg rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad en contra de la fe. De aquí el rechazo de la categoría de "secularización" en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que la ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana. En realidad, la mera transposición de contenidos cristianos, sobre todo de carácter ético, a un ámbito inmanente, califica solamente una parte del pensamiento moderno; una parte que, como ha evidenciado

---

se necesita tener el valor de decirlo abiertamente, conduce a una deslealtad que al observador atento parece característica de la imagen de la época moderna" (*Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel, 1950, tr. it., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960, pp. 114-115). Sobre la interpretación de Guardini de lo moderno véase M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990, pp. 161-236; Id. *Romano Guardini, Cristianismo y "visión del mundo"*, in "Vertebración", Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 45, Diciembre 1998, pp. 24-37.

Alisdair MacIntyre, está destinada a sucumbir bajo las críticas de Nietzsche.[11] A diferencia de esto, una corriente esencial de lo moderno está marcada no por una secularización del cristianismo, sino por su metamorfosis, o mejor dicho, por una *metamorfosis de la gnosis.*[12] Blumenberg no concibe este aspecto dado que para él la modernidad se presenta precisamente como superación del momento gnóstico no totalmente dominado, según su opinión, por la postura cristiana. En realidad, parte del pensamiento moderno reencuentra, de forma nueva, el momento gnóstico precisamente a partir de su contraposición al cristianismo. Reencuentra, pues, esa noción (**soteriológica**) salvífica de la filosofía como "ejercicio espiritual", que redimensionada por el cristianismo, en la edad Patrística y en la Edad Media, es el centro del sentido antiguo del filosofar, como ha demostrado egregiamente Pierre Hadot.[13]

Por eso los grados del conocimiento forman las etapas de un proceso espiritual de ensalzamiento y autoelevación del alma "divina" de la prisión del mundo sensible, donde ha caído, a la contemplación-identificación con lo divino de donde procede. En esta perspectiva, la gnosis es salvación, redención del yo, gracias al conocimiento filosófico que substituye a la religión.

Durante la edad moderna la *Ethica* de Spinoza y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no son solamente obras "teoréticas", especulativas, sino también "itinerario del alma hacia Dios", "caminos de conversión", sendas de salvación. No se trata de un proceso indoloro. La cruz precede a la resurrección. La identificación del yo con la substancia divina universal comporta, en efecto, el sacrificio del mundo ilusorio de los sentidos. El yo empírico es la víctima sacrificada en el altar del Uno-Todo.

En esto reside la ambigüedad del panteísmo, el cual por un

---

[11] A. Macintyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame (Indiana), 1981, tr. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milán, 1988, el cap. 9: "Nietzsche o Aristotele", pp. 135-159.

[12] Véase A. Del Noce, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, en: AA. VV., *Violenza. Una ricerca per'comprendere*, Brescia, 1980, pp. 195-216; Sobre la lectura de Del Noce vèase M. Borghesi, *Postmodernidad y cristianismo*, cit., pp. 183-192.

[13] P. Hadot, *exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987 (tr. it., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Turín 1988), ID, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (tr. it., *Che cos'è la filosofia antica?*, Turín 1998) Sobre la perspectiva de Hadot cfr. J. E. Pèrez Valera, *La filosofía como ejercicios espirituales*, según Pierre Hadot y el "Insight" de Bernard Lonergan, en "Revista de Filosofía", Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 95, mayo-agosto 1999, pp. 121-164.

lado embriaga la conciencia identificándola con lo divino, y por el otro, disuelve toda identidad del sujeto particular como una gota del gran mar del Ser. La religión del Uno-Todo oscila entre la supervaloración del yo y su negación, entre hombres-dioses y víctimas del sacrificio. Es evidente, pues, cómo esta concepción asume el modelo gnóstico, cuyo misticismo dialéctico puede afirmar lo "totalmente ajeno" sólo sobre las cenizas del mundo presente. Esta negación, que distingue a las corrientes gnósticas de la ambigüedad, se halla de nuevo en la tendencia pesimista, de por sí minoritaria, que caracteriza a la modernidad. Dicha tendencia, como podemos ver en Schopenhauer, se une a la mística de Oriente. El mundo como "representación" es el velo de Maya, el lugar del *principium individuationis* que el arte y la música deben superar. De este modo, el hallazgo del paradigma antiguo de la gnosis le permite a Occidente fundirse con Oriente. Una concepción que hallamos también en el "trascendentalismo" americano del Relph Waldo Emerson, en el que confluyen tanto el gnosticismo occidental de Swedenborg, que tiende a la conciliación entre religión y ciencia, como la gnosis india, cuya presencia favorece una concepción impersonal de la divinidad como Energía Cósmica.

A diferencia de América en Europa el hechizo de Oriente está unido, por lo general, a una crítica del saber científico y de la racionalidad occidental. El esquema gnóstico sigue el modelo antiguo de contemplación y huida del mundo. Sin embargo, en la unión entre optimismo y gnosis, que se encuentra en el núcleo de la modernidad, predomina una formulación nueva del modelo clásico, una *metamorfosis de la gnosis*. Aquí la trasformación reside en el hecho de que la "gnosis antigua" (con su negación de la creación por parte de Dios) hace ateo al mundo en nombre de la trascendencia divina; la poscristiana lo hace en nombre de un "inmanentismo radical".[14] Para la primera, el mundo no puede ser obra de Dios, hasta el punto de que lo considera obra del Demiurgo malvado. Para la segunda lo negativo es lo divino en cuanto resulta ser diverso de lo mundano.

De este modo se exalta el mundo como el Todo, el Ser que todo lo abraza y totaliza, lo sagrado. Sobre este punto, la "nueva gnosis" se va segmentando y dividiendo en dos direcciones. Una está marcada por una continuación-superación de la postura judeo-cris-

---

[14] A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Introducción a: E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it., Turín 1968, p. 19.

tiana; la otra, por un retorno al paganismo cosmocéntrico de los antiguos. Para la primera, la diversidad entre viejo y nuevo eón asume, siguiendo el modelo joaquinista de los tres reinos, una frecuencia temporal. Se critica el mundo presente a partir del mundo futuro, la edad del Espíritu que debe aún manifestarse. Mientras la gnosis antigua se ocupaba de las reglas para liberar al alma de la prisión cósmica, la nueva se ocupa de las reglas para liberarla del mundo presente en dirección del futuro imaginado como perfecto. Es la dirección, estudiada por Karl Löwith, que surge de darle un carácter inmanente al *escahton* cristiano. Al contrario, la otra corriente del panteísmo moderno, que a partir de Giordano Bruno se distingue por la continuación de la religiosidad antigua del cosmos, entiende la liberación del yo como regreso a la Grande Madre, a la Tierra, al Dios-Naturaleza, al mundo divino. Es la fe de Shaftesbury, Goethe, Herder, Schelling. Es la mística de David Herbert Lawrence, que en *Apokalypse* expresa el lamento de la muerte de lo divino: "Hemos extraviado el cosmos. Ni el sol ni la luna logran comunicarnos con su energía. En términos místicos: la luna se ha obscurecido para nosotros y el sol se ha ocultado".[15] El esplendor del cosmos antiguo, pagano, se ha apagado después de que con el cristianismo el yo, la persona, ha tomado relieve e importancia. "Para nosotros todo es personal. El panorama que podemos contemplar y el cielo mismo nos sirven sólo de trasfondo estupendo para nuestra existencia personal..." Para el pagano el mensaje y el trasfondo personal eran, al fin y al cabo, indiferentes; lo que al contrario, era real era el cosmos. El hombre *vivía* con el cosmos, consciente de la mayor grandeza de éste respecto a él.[16] Lawrence, que en México se había entusiasmado con su antigua civilización, escribiendo la novela la serpiente emplumada (*The Plumed Serpent*, Londres, 1926), es un representante moderno del culto del sol, que como un dragón enfurecido, odia nuestra inquieta conciencia personal".[17] la negación de dicha conciencia se convierte así en el elemento que engloba las tres formas de gnosis que hemos considerado: la pesimista-schopenhauerania, la idealista-evolutiva, la estático-cósmica. En los tres casos la mística está al servicio de la explotación del yo, es funcional a la legitimación del sacrificio con el que la víctima, el

[15] D. H. lawrence, *Apocalypse*, Florencia 1931, tr. it. *Apocalisse*, Roma 1995, p. 35.
[16] Op. cit., p. 33.
[17] Op. cit., p. 34.

yo individual, deposita su propia individualidad, en el altar del Super-Ego cósmico-histórico universal.

3. Lo sagrado entre divino y diabólico

Ese proceso, que actúa donde lo religioso se convierte en la forma que tiene el mundo de cerrarse en sí mismo lo cual, según Romano Guardini, es lo que sucede durante la era moderna[18], requiere una profundización en el análisis sobre la violencia y lo sagrado desarrollado por René Girard.[19] En efecto, sorprende el hecho de que, dentro de la perspectiva pantísta, la subjetividad acepte voluntariamente su propia disolución. Esta capitulación depende, por un lado, de una especie de agotamiento del yo consiguiente a la descristianización y, por el otro, de un proceso de autorredención en el que la extinción del ego coincide con una salvación metapersonal. El aspecto de violencia de lo sagrado, propio de la mística del Uno-Todo, se conjura a partir de una visión según la cual el yo originario, visto como "limitado" y, por tanto, como "malo", se supera en la individualidad trascendental, universal. En esta transformación, la redención es generación de Dios, *teogonía*. Las angustias y sufrimientos del hombre antiguo son los dolores del parto del hombre nuevo, del *divino-en-nosotros* que viene a la luz. De este modo, *el panteísmo moderno afirma, frente al cristianismo, otro modelo de redención.* La transformación del yo coincide con una divinización que se realiza mediante lo negativo, el mal. Éste, justificado por su necesidad, es el elemento que media en el cambio de la necesidad a la libertad, de la heteronomía a la autonomía. Es la oposición que, al disolver la Ley antigua, eleva la humanidad a un destino superior. Es la interpretación gnóstica del cristianismo, esto conduce a un dualismo antitético entre los dos Testamentos, entre el viejo y el nuevo Dios. Cristo se convierte, véase Hegel, en el hombre-Dios que libera de la tiranía del Padre, del Dios "trascendente".[20] al "Dios humano" redime,

[18] Romano Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen lehre vom Menschen,* Würzburg, 1939-Mainz 1988, tr. it., *Mondo e persona,* en:*Scritti filosofici,* 2 vol., Milán 1964, vol. II, pp. 3-133.

[19] R. Girard, *La violence et le sacré,* Paris 1972, tr. it., *La violenza e il sacro,* Milán 1980.

[20] Eso vale no sólo para el Hegel de los "Escritos teológicos juveniles" sino también para el Hegel de la madurez según el cual el Dios veterotestamentario queda siempre la expresión de la "conciencia infeliz" lacerada entre sujeto y objeto. "Hegel también en su

quita la visión de dios "no humano" . Dios muere en Cristo, Dios como Ser personal distinto y diverso del hombre. El nuevo dios que surge, *después* de Cristo, es el "Espíritu del mundo" (*Weltegist*), donde lo humano y lo divino se unen no en una persona irrepetible, sino en lo universal de los pueblos y de la historia. *La redención gnóstica es redención del hombre por medio de su redención de Dios*. Cristo sufre y muere para poder negar visiblemente al dios antiguo y permitir el nacimiento del nuevo. En cuanto tal es la víctima propiciatoria, víctima expiatoria y, al mismo tiempo, espíritu rebelde. Es Antígona y Prometeo, inocente y culpable. Su delito es su grandeza. En la visión gnóstica, según la cual el Dios del Antiguo Testamento es, véase Marción, el Demiurgo malo, Cristo es el liberador. Él libera restaurando la verdad originaria de la serpiente, es decir, elevando el hombre a dios y rebajando dios al hombre.[21]

Con esto el Jesús gnóstico procede a la justificación del pecado originario: el orgullo diabólico es el resorte del progreso humano y de la sed de libertad. *Dios nos libera de Dios*, de la oposición y del contraste que son la raíz del mal. Con esto el mal —la oposición— deja de tener razón de existir y se transforma en bien.

---

edad madura, cuando ya terminó de polemizar, seguirá a lacerar en dos la biblia y a poner entre judaísmo y cristianismo toda entera la antiquidad" (H. U. Von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthethik* III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, tr. it. (II parte), *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 5, *Nello spaziodella metafisica. L'epoca moderna*, Milán, 1978, p. 516. Radicalizando la dialéctica luterana entre ley y evangelio Hegel vuelve a encontrar la dialéctica gnóstica de Marción. Su reflexión expresa un "antijudaísmo originario gnóstico: la cruz es en ultima análisis la "dilaceración" del judaísmo que en Nuevo Pacto debe entonces ser lacerado: ya no es la cruz de Jesús, sino una situación dialéctica" (H. U. Von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in:AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia 1980, p. 216). Sobre la dialéctica hegeliana entre los dos Testamentos cfr. M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al vangelo "eterno"*, cit., pp. 168 sig.

[21] "En nosotros no hay sólo el Adán afligido, cuyo deseo de conocer lo bueno y lo malo fue satisfecho por el salvador Jesús [...]. Ya que mas alto está el inconsolado Lucifer y su deseo de *ser como Dios* [...]. Sólo en Lucifer, queda secreto en Jesús para ser manifestado mas tarde, al final, en los tiempos en que este rostro podrá develarse, sólo en Lucifer, vueltose inquieto desde cuando fue abandonado por segunda vez, desde cuando de la cruz se levantó el grito que quedó sin respuesta, desde cuando por segunda vez fue aplastada la cabeza de la Serpiente del paraíso colgado a la cruz: sólo en Él entonces, en el escondido en Cristo, en cuanto *anti-demiurgo* absoluto, está comprendido también el auténtico elemento teurgico de quien se rebela porque hijo del hombre" (E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main 1963, tr. it., *Spirito dell'utopia*, Florencia 1980, p. 252).

El cambio del mal en bien es, por tanto, el resultado de una *metamorfosis de dios* que, de símbolo de represión y de heteronomía (Dios Padre), pasa a ser inmanente y no coercitivo (Dios Hijo). Desde este punto de vista asume un significado particular el hecho de que Thomas J.J. Altizer, en su volumen escrito con William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Nueva York-Kansas City, 1966), llegue, en su lectura de la *kenosis* cristológica influencia por Hegel, al hallazgo de la posición de Blake. William Blake, con su *Marrige of Heaven and Hell* es el puente entre Jacob Böhme, con su teosofía de los opuestos en Dios, y la teología radical por la cual la *kenosis* es la liberación del Dios airado, extranjero.[22] Según Altizer: "Después de haber reconocido la presencia total de Dios en la encarnación, Blake y todos los cristianos radicales están liberados del Dios totalmente ajeno al hombre, y al mismo tiempo del peso de la autoridad de una ley heterónoma o radical".[23] Con "la muerte de Dios toda la ley y autoridad ajena quedan desarraigadas desde sus fundamentos".[24]

Donde la forma auténtica, originaria, del cristianismo dada por su tensión escatológica que, sepultada por la Iglesia oficial y por el proceso de helenización, el cristianismo "radical" se propone recuperar. En eso pero, no obstante las criticas de Altizer a la gnosis, vuelve a encontrar el esquema gnóstico fundamental. "Existir en nuestro tiempo —escribe— significa existir en el caos liberado de todo aspecto de significado cosmológico o de orden. Si la muerte de Dios ha dado origen a la resurrección de una auténtica nada, entonces, la fe ya no puede considerar al mundo como «creación». Una vez más la fe debe considerar al mundo como "caos". Sin embargo, desde el punto de vista teológico el mundo que el hombre considera como "caos" o como la "nada" corresponde al mundo que la fe escatológica considera como "el antiguo periodo cósmico" o "antigua creación" ambos privados de cualquier signi-

[22] Al centro de la postura de Blake, como al centro de toda teosofía, hay "la concepción de Dios como cohexistencia de los opuestos, como abismo y como revelación, como boda entre cielo e infierno, donde los opuestos son reales y al mismo tiempo relativos, positivos pero no absolutos; [...].

Precisamente es a Boehme, que Blake conocía en la así llamada edición de Law, el "no cesa de inspirarse" (S. Giovine, *William Blake. Arte e religione*, Milán 1978, p. 55).

[23] T. J. J. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, New York-Kansas City 1966, tr. it., *La teologia radicale e la morte di Dio*, Milán 1981, p. 203.

[24] Idem.

ficado y valore positivos. Por eso la disolución del "ser" del mundo permitió el renovarse, y el regreso de la fe escatológica".[25]

Un escatologismo radical se esposa aquí con la negación del mundo presente, malvado, del mundo de la creación, obra del dios antiguo, para afirmar el mundo nuevo, la nueva Jerusalén. En esta lucha en contra del Padre, Cristo asume el semblante de Satanás para, después, rebasarlo ofreciendo una nueva imagen de lo divino. Como escriben Altizer y Hamilton, Blake presenta "una nueva y decisiva imagen de Dios —una imagen que anticipa proféticamente Moby Dik— y una imagen que refleja un nuevo momento de la historia de la redención, un momento en donde Dios mismo cambia, asumiendo un forma satánica y por fin muere bajo el semblante de Satanás para permitir el revuelco cósmico del Apocalipsis".[26]

En esta visión donde Cristo se "convierte en el Anticristo antes de resurgir como Jerusalén"[27] la apocalíptica se cierra con la *coincidentia opositorum*, revelando cómo la final unión de Dios y del hombre aniquilará el Dios que es sólo Dios, haciéndolo resucitar como "La gran Humanidad Divina".[28] Ésta que en el Edén futuro asumirá la forma de "un sólo hombre,[29] puede ser anticipada en el tiempo presente mediante la eliminación de las diferencias que dependen de las distintas *egoidades*. Cada fragmento de alegría estática o de placer físico preanuncia esta unión, toda muerte momentánea de la individualidad niega una barrera que se opone a este revuelco apocalíptico, toda afirmación de un «otro opuesto», santifica aquel Satanás que al final se transfigurará en Jerusalén".[30]

El eros se convierte en "sagrado" en la medida en que realiza la unidad entre distintos, supera lo opuestos, actúa el idéntico.[31] La unión sexual, como en el final tanto sugestiva y ambigua de la Película azul de Krzysztoof Kieslowski es la manifestación del

[25] Op. cit., p. 120.
[26] Op. cit., p. 213.
[27] Op. cit., p. 214.
[28] Idem.
[29] Idem.
[30] Idem.
[31] Blake "es el único entre los artistas cristianos que identifica la real pasión sexual con la más inmediada epifanía de una "Energía" sea demoníaca que redentora" (op. cit., p. 206).

himno a la caridad de San Pablo, en esto se evidencía palesa un aspecto de lo sagrado moderno: la fusión entre sagrado y profano en función de la autorredención del hombre. El camino del pecado es el camino de la salvación, el "camino hacia abajo" es, como en Heráclito, idéntico al "camino hacia arriba". La justificación del mal implica la idea de Dios como unidad de los opuestos. Por eso Böhme, según Hegel, está al inicio del pensamiento moderno. Böhme, quien comprendió "el origen del mal en Dios y de Dios"[32] está al inicio de la versión especulativa del Absoluto como *coincidentia opositorum*. A ella se reconectan idealmente tanto Hegel cuanto Schelling. El Absoluto es vida y la vida es contradicción, contraste de opuestos.

Una similar concepción puede desembocar tanto en una mística apocaliptico-revolucionaria, como en Ernest Bloch o en la "teología radical", cuanto en una de tipo libertino según la cual el espíritu debe reconciliarse con la materia, la razón con los instintos, la luz con la sombra. Es lo que sucede en la psicología de Karl Gustav Jung que, según Martin Buber, constituye la "manifestación moderna de la gnosis", la "toma del motivo carpocraciano, enseñado ora como psicoterapia, el cual diviniza místicamente los instintos en lugar de santificarlos en la fe".[33] Para el Jung "esotérico" de *Los siete sermones a los muertos*: "Dios y demonio son las primeras manifestaciones de la nada que llamamos pleroma".[34] Arriba de ellos hay un Dios más grande, *Abraxas*, que genera verdad y mentira, bien y mal, luz y tinieblas".[35] Es el dios-demonio cuya fe, en clara correspondencia con Jung, está en el centro de la novela *Demian, Die Goschichte einer Jugend von Emil Sinclair* publicado por Hernann Hesse en el 1919.

También aquí el nuevo "Dios se llama Abraxas y es Dios y Satanás y abraza en sí al mundo luminoso y al mundo obscuro".[36]

---

[32] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 vol., Florencia 1930-1973, vol. III(2), p. 54.

[33] M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich 1953, tr. it., *L'eclissi di Dio*, Milán 1983, p. 138.

[34] *Erinnerungen, Traume, Gedanken von C. G. Jung*, Zürich 1961, tr. it., *Ricordi, sogli, riflessioni di C. G. Jung*, Milán 1990, p. 454.

[35] Op. cit., p. 456.

[36] H. Hesse, *Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair*, Berlín 1919, tr. it., *Demian. Stosia della giovinezza di Emil Sinclair*, en:H. Hesse, *Peter Camenzind-Demian. Due romanzi della giovinezza*, Roma 1993, p. 216.

La fe en ello permite rebasar la idea de sacrificio, de mirar con estima y cariño sus propios instinto y así dichas tentaciones".[37]

4. La religiosidad post-moderna

La nueva religión fundada sobre la unificación de los opuestos es el resultado de la negación del Dios bíblico. Desde este punto de vista hay una clara orientación antijudía que, atraviesa la gnosis moderna. Ella está presente en la misma reflexión sobre lo "sagrado" que encuentra su expresión emblemática en el texto de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917, 1936). En polémica en contra de la teología y la dogmática con sus atributos racionales de Dios, Otto pone al centro de la experiencia religiosa el escalofrío místico que se siente frente al numinoso que aparece como *mysterium tremendum*. Este miedo brota del susto frente a lo irracional, a la "ira de Dios", a su energía. El Dios religioso, distintamente del Dios filosófico, está contraseñado por la *orghé*, por la ira, vitalidad, pasión, voluntad, fuerza. Esta energía divina aparece, según Otto, en Fichte, Schopenhauer, y en lo que Goethe llama el "demoníaco". Aparece en Lutero, del cual *De servo arbitrio* Otto confiesa haber tomado la idea de "numinoso".[38] Aparece en Bôhme según el cual hay "un dúplice aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad y amor por una parte, furia e ira por otra".[39] Aparece, entonces, en el Dios del Antiguo Testamento, imponente y terrible,

---

[37] Op. cit., p. 218.

[38] "Y cuando arriba, yo usé, la designación de un aspecto de lo numinoso, precisamente el *tremendum* a la *maiestas*, lo he hecho precisamente bajo el estímulo de una reminiscencia de los términos de Lutero mismo. Los recabé precisamente de su *divina maiestas* y de su *metuenda voluntas*, que se me quedaron en el oído de mi primera familiaridad con él. En efecto, en el *De Servo Arbitrio* se formó mi inteligencia de lo numinoso y de su diferencia de lo racional, mucho antes de se me volviera a ofrecer en el *gädosh* del Viejo Testamento y en los momentos del 'horror religioso' a través de la historia de las religiones [...]. Lo que nosotros hemos dicho de la piedad del evangelio y de la *paradoja* de la fe en Dios Padre, brinca a los ojos en la experiencia religiosa de Lutero, en una intensidad inaudita. Es el *inabordable* que se convierte *abordable*, lo Sagrado que se vuelve pura *Bondad*, la *maiestas* que se vuelve en *familiaridad* —es la armonía de los contrastes que forma la intima esencia en la religión de Lutero" (R. Otto, *Das heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seinVerhältnis zum Rationalen*, Brelavia 1917-Berlín 1936, tr. it., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milán 1966, pp. 103-104).

[39] Op. cit., p. 110.

"paternal" sólo a partir del Evangelio el cual, por otra parte, en su doctrina escatológica del Reyno conserva el contraste con el mundo en la figura del "totalmente otro". "El Soberaño de este Reino —escribe Otto— es el "Padre celestial". Suena para nosotros hoy suave y es frecuentemente sinónimo de familiar, algo como "el buen Dios". Pero de esta forma nosotros mal entendemos el significado bíblico así del sustantivo como del predicado. Ante todo este "Padre" es el Santo y altísimo Señor de este Reino, la amenaza obscura con la plenitud de *emát* de Jahvé, que se acerca del profundo cielo" .[40]

En esta visión el cristianismo hace menos lejanos cielo y tierra pero, sin que el contraste se haga de menos. La unión entre los dos Testamentos es una armonía de opuestos, del Dios cercano y del Dios lejano, de amor y de temor. De tal manera la reconciliación cristiana no elimina el aspecto inquietante de lo divino, su distancia, el miedo frente a la irracionalidad de su potencia. Radicalizando la teología dialéctica de Lutero, Otto vuelve a encontrar, en realidad, el dualismo moderno entre bien y mal en Dios derivado de la teosofía de Böhme. Queda, latente, el antijudaismo de Marcione según el cual Javhé se convierte en demiurgo malvado al que se opone la divinidad buena en la persona de Jesucristo.

[40] Op. cit., p. 89. Una continuación de hoy de la tesis de Otto, junto a la perspectiva de Carl Gustav Jung, es dada por el volumen de Isabel Carrera, *El lado oscuro de Dios*, México - Buenos Aires - Barcelona, 1998. Según la autora "La concepción que combatimos, y que llamamos 'dominante' por ser común en Occidente, es la de un Dios trascendente, revestido de atributos jurídicos y morales, que por largo tiempo fue sostén supramundano de muy diversas normas de conducta" (op. cit., p. 11). Según Carrera "A esta imagen de Dios se contrapone aquélla que estas páginas intentan resucitar. Hay múltiples pasajes del *Antiguo Testamento* que traslucen la concepción de un dios misterioso e impredecible, más cercano a un poder creador arbitrario que a un legislador justo. Un dios que se opone a que sus criaturas adquieran la ciencia del bien y del mal, que exige el sacrificio de un inocente y que se deja tentar por 'el espíritu de la duda' para atormentar a un justo, es una divinidad que no se ciñe a los términos de pacto alguno y que, por lo mismo, suscita un temor específico y una peculiar devoción. Esta otra imagen del dios judeocristiano palpita —como se ha señalado—en el *Antiguo Testamento* y nuestra intención es recogerla para contraponerla a la imagen del dios legalista. Hemos elegido aquellos pasajes, familiares dentro de nuestra mitología colectiva, donde el Yahve legislador manifiesta 'un lado oscuro' que parece serle por completo antagónico, y que nos obliga a abandonar la concepción de un dios capaz de describirse mediante predicados morales o legales. Como veremos, a veces el dios trascendente deja su lugar a un tácito dios inmanente que se confunde con el destino, al azar o la naturaleza, y al cual la atribución de propiedades morales parece serle completamente ajena" (op. cit., p. 13).

Esta postura de Marcione se casa, en la gnosis moderna, con la retoma de la postura de Joaquin según la cual la edad del Espíritu, como eliminación del contraste entre espiritual y material, divino y humano, supera las divisiones aún presentes en la edad del Hijo. En el clima de hoy día, contraseñado por la *New Age*, la nueva era asume el rostro de la "edad del Acuario" cuya llegada signa la declinación de la "era de los peces", la era cristiana durada dos mil años. El abrirse del nuevo milenio se carga así de expectativas escatológicas que: un nuevo "tiempo" va a acontecer. La edad del Espíritu está a las puertas. La "nueva fe", que se pone al centro de los nuevos movimientos religiosos nacidos en Norte América, depende de una visión del mundo que, como ha mostrado Harold Bloom, Michel Lacroix, Giovanni Filoramo, repite el esquema gnóstico antiguo, fundado sobre la autoredención y divinización del alma mediante un saber salvífico, reformulado al interior del optimismo moderno.[41]

Como en toda postura panteísta este esquema prevé, en su interior, la oscilación entre la "religión del Sí" de un lado, en donde la psicología se convierte en análisis salvifico del alma, y la "religión del mundo" por otro, como acontece en las versiones más radicales de la ecología en donde el primado antropológico viene decisivamente negado. Más allá de las diferencias, idéntico es el clima: aquello de una religiosidad que lejos de ser el éxito de una confrontación entre razón y realidad, exigencia de felicidad y constatación dolorosa del límite —así como se expresa en Wittgenstein, Camus, Horkeimer—, es más bien funcional a la ocultación de las contradicciones, una religiosidad aérea y ligera, informe, que, lejos de abrir lo humano hacia Dios entendido como "otro", es, más bien, el elemento llamado a "cerrar" el mundo, a volver soportable la existencia acabada en la "era del vacío".[42] Se establece así un círculo extraño entre religiosidad y nihilismo. El panteísmo, por el cual el yo personal es ilusorio, genera un

[41] H, Bloom, *La religione americana*, tr. it., Milán 1944: "New Age, l'orfismo californiano, pp. 211 sig., M. Lacroix, *L'ideologie du New Age*, tr. it., *L'ideologia della New Age*, Milán 1988; G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit. ;Id., *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Brescia 1993, parte III; "*Figure del sacro post-moderno*", pp. 231-351. Un estudio de conjunto, esmerado y preciso, en:A. Pompei, *New Age, ragione e cristianesimo*, en "Miscellanea Francescana", 99, gennaio-giugno 1999, pp. 186-244.

[42] G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París 1983-1993, tr. it., *L'era del vuoto. Saggi sullindividualismo contemporaneo*, Milán 1995.

nihilismo, empapado de mística, análogo a las filosofías del Oriente. La superación del sujeto y del primado del logos por obra del nihilismo prepara el terreno a una solución religiosa fundada sobre la imaginación y el sueño. Como escribe Eugen Drewermann, cuya teología depende claramente de Jung, "No tanto el mundo de los hechos y de los pensamientos, cuanto aquello de los sueños: allí está el punto de partida de la experiencia religiosa".[43] Identificada a la dimensión onírica, en donde lo divino aparece como el arquetipo de los sueños, la religiosidad post-moderna aparece como el expediente con el cual la modernidad, después el fracaso de la utopías histórico-políticas de los años 70-80, puede evitar de interrogarse a sí misma. En la despedida del escatologismo revolucionario de Bloch y de Altizer la nueva gnosis puede proponer una redención sin cambio. Eso es posible gracias al progreso tecnológico, según éste, el pasaje del mundo real al mundo "virtual" es pensado como proceso de "espiritualización". Muy interesante, desde este punto de vista, es la vuelta que interesa parte de la postura "post-moderna" en la filosofía. Saliendo del rechazo de toda metafísica y religión en cuanto expresiones del pensamiento "fuerte", raíz de intolerancia y de violencia, la postura post-moderna mantiene esta originalidad integrándola, pero, con una concepción nueva de la religiosidad. Por ella el éxito de la secularización moderna es la eliminación del confín entre lo real y lo imaginario, la abolición de la verdad como "adequatio". A eso llevan tanto la tecnología, con su transformación de la "naturaleza", así como la hermenéutica post-Heideggeriana. El resultado es, según Gianni Vattimo, la llegada de la "edad del Espíritu", de la era en donde, en la "debilitación" del ser, se impone una visión *estética* del mundo en donde son eliminadas las diferencias ético-ontológicas. El cristianismo, más allá de su ortodoxia, contribuye en ese acontecimiento en la medida en que la *kenosis* cristológica indicaría, según una lectura que ya hemos analizado, la eliminación del rostro autoritario de Dios. La conexión entre la violencia y lo sagrado, estudiada por Girard, hay que extenderla, según Vattimo, también a aquellas concepciones que atribuyen a la divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutez, eternidad y trascendencia. "El Dios violento de Girard es en esta prespectiva el Dios de

---

[43] E. Derewermann, An ihren Frühchten sollt ihr erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks."*Tiefenpsychologie und keine Exegese*", Olten in der Schweiz und Freiburg 1. Br. 1988, p. 72.

la metafísica, aquello que la metafísica ha llamado *ipsum esse subsistens*, que resume en si de manera eminente todos los caracteres del ser objetivo como ella lo piensa".[44] Vattimo vuelve a encontrar aquí, a través de la "deelenización" y la crítica al Dios "metafísico", la típica perspectiva de Marcione que contraseña tanta parte del pensamiento moderno. la encarnación en la lectura *kenótica* de la secularización, aparece, en efecto, como la eliminación del rostro violento del dios antiguo. "La encarnación, es decir el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, hay que interpretarla como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene como su rasgo distintivo aquella misma vocación al indebolimiento de que habla la filosofía de inspiración heideggeriana".[45] Por eso la relación entre los dos rostros de Dios parece ser como una relación entre momentos distintos de la historia de la salvación. En el primero prevalece la justicia y la ley, en el segundo la caridad y la libertad. Aquí hay que entender la caridad no como "cumplimiento" sino como "superación" de la ley. La edad del Espíritu es el Reino de la libertad en donde se le quita tanto la "letra" de los textos sagrados, su verdad "literal", cuanto la "materia" del mundo natural, el ámbito de los límites y de las necesidades.

Tecnología y neocristianismo, en una síntesis que recuerda de alguna forma Saint-Simon, se convierten así en los ingredientes de la utopía post-moderna. En la era estético-virtual, que ve a Nietzsche, Heidegger y Marcus, con su idea del eros libertador, dar forma al ideal de Gioacchino, la secularización se abre a una nueva sacralización, a un reincantamiento del mundo por el cual "la historia "profana"y la historia "sagrada" no aparecen más separables".[46] Como ya en Hegel, la secularización del cristianismo prepara el terreno a la sacralización de la historia. El tiempo nuevo, privado de conflictos y de divisiones, es el tiempo de la plenitud. De tal manera el indebolimiento del ser coincide, curiosamente, con una plenitud escatológica. El Mesías que lo hizo posible está

[44] G. Vattimo, *Credere di credere*, Milán 1996, p. 30.
[45] Idem.
[46] G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, "Micromega" 1996 (Suplemento al n. 5, 1995), 191. Sobre las implicaciones religiosas de la reflexión de Vattimo cfr. M. Borghesi, *L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia post-moderna*, en "Il nuovo Aeropago", 1(1996), pp. 19-31.

muerto, Víctima sacrifical y capro expiatorio, él, como en todas la corrientes de la gnosis moderna tiene la tarea de eliminar lo humano de la obediencia al divino. Su **kenosi** es *muerte del Padre*.

Esta muerte, el tiempo del nihilismo, abre el escenario de lo sagrado post-cristiano, un sagrado que, además de la secularización del cristianismo, ve el cielo vacío llenarse de nuevos dioses. El politeísmo que adelanta es politeísmo del yo, disolución del ego, de la unidad, identidad, integración. Términos sobrecargados todos de valores que tienen a sus espaldas una psicología monoteísta".[47] Aquella que James Hillman llama la renovada "batalla entre paganos e cristianos"[48] ve la lucha del inconsciente, sede de los antiguos dioses, en contra del "monstruoso yo occidental que tiene que ser amansado por todo tipo de virtud cristiana: tolerancia, autocontrol, paciencia, caridad, humildad, obediencia, pobreza".[49] Lucha en contra del "prejuicio cristiano" expresado en el concepto del *mal*. Distintamente de ella, según Hillman, "En el mundo griego no hay algún principio particular del mal, no hay el diablo, el mal no viene rebasado por el bien. (...) cada singular divinidad tiene su lado destructor. Dionisio era un libertador y al mismo tiempo un destructor, así como Atena o Apollo: la distructividad es una sombra que acompaña todas las cosas, no un principio rebasado".[50]

Proponiendo el ideal griego Hilman afirma, una vez más, aquella *coincidentia oppositorum* en donde el ideal está al centro de la gnosis moderna, como observaba Romano Guardini: "Está operante en todo lado la idea fundamental gnóstica que las contradicciones son polaridades: Goethe, Gide, C.G.Jung, Th.Mann, H.Hesse... todos ven el mal, lo negativo... como elementos dialécticos de la totalidad de la vida, de la naturaleza".[51]

La autoredención es autojustificación y, juntos, autoexpoliación. El yo está en función de la totalidad, absuelto allá donde acepta el desolverse en el gran Todo. Ese, como armonía de los contrarios, es el "sagrado"; es Abraxas, el Acéfalo, el dios "sin

---

[47] J. Hillman, *Intervista su amore, anima e psiche*, Bari 1984, p. 113.

[48] Op. cit., p. 110.

[49] Op. cit., p. 116.

[50] Op. cit., pp. 117-118.

[51] R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Paderborn-München Wien Zürich 1980, tr. it., *Diario, appunti e testi dal 1942 al 1964*, Brescia 1983, p. 245. La nota es del 20 de enero de 1964.

cabeza", es decir sin rostro. Una divinidad impersonal requiere la de-personalización del yo. Su deconstrucción es el sacrificio querido por lo sagrado post-cristiano.

El éxito es un politeísmo de la imaginación del corazón cuyo espacio está caóticamente llenado por los muchos ídolos del mundo virtual.

La "sociedad del vacío" puede así legitimarse a si misma. La nada sobre la cual flota no es el abismo sobre el cual se hunde sino el espacio aéreo de su libertad. Para que eso sea posible, soportable, se necesita la prioridad del sueño sobre la realidad. Lo sagrado post-moderno es el lugar de la grande ilusión, el regreso del Edén perdido en donde Dios y la serpiente se funden en el "hombre divino" elevado "al más allá del bien y del mal".

LA FENOMENOLOGÍA Y EL MESÍAS

*Maurizio Ferraris**

Mesianismo y fenomenología encuentran su lazo más profundo en el signo. Si el signo existe sólo con la condición de no ser, el Mesías se da nada más que cancelándose, indicándose más allá de sí mismo, en tanto que el fenómeno muestra que aquello que se da no lo es todo. Maurizio Ferraris desarrolla con esto la idea de que la relación de Derrida con la fenomenología y con la filosofía entera, se sitúa bajo el signo del mesianismo, reconocido en los temas disfrazados de la différance, *la promesa, el testimonio, el secreto, el nombre y la* chora.

Oh the time will come up
When the winds will stop
And the breeze will cease to be breathin'.
Like the stillness in te wind.
'Fore the hurricane begins,
The hour when the ship comes in.

Bob Dylan.

Si demora espérala, porque ciertamente
vendrá, y no tardará.

Habacuc, 1.2

¿Cuándo vendrás?

Existe una historia hebrea que Derrida retoma de Blanchot. Cristo vaga por Roma como un mendigo, desconocido por todos, hasta que alguien lo reconoce y le pregunta: ¿Cuándo vendrás? En esta pregunta está la respuesta a la difícil cuestión del *ti estl* del mesianismo, una cuestión que, por motivos que trataremos de aclarar pero que en

* Universidades de Turín y Trieste.

el fondo deberían ser obvios a todo lector de Derrida, coincide con la interrogante sobre el *ti estl* del signo, que existe sólo con la condición de no ser, es decir consiste sólo en la inversión; para acercarnos más al ideolecto de Derrida, el signo, como el mesías, "no logra más que cancelerse". Si el mesías se da, es sólo cancelándose, o sea indicándose más allá de sí mismo, hacia algo que lo sobrepasa. ¿No es quizás éste el lazo más profundo que une al mesianismo a la fenomenología? El hecho es que, como el fenómeno, el mesías es todo aquello que se da, y también muestra que aquello que se da no es todo. ¿No es tal vez el caso de toda sensación, en la cual nosotros poseemos siempre y solamente una forma y nunca una materia, una *enérgheia* de la cual la *dynamis* se ha ya ausentado? La forma, y es Derrida quien ha insistido en esto más que cualquier otro, es la presencia, por lo tanto no hay más que forma, ya que no existe, no ha habido nunca ni habrá otra cosa más que el presente. Sin embargo, esta forma, si se da, es justamente para mostrar que es la huella de un informe o amorfo, visto que justamente la forma es por definición *forma de*, forma de algo que no tiene rostro y no tiene nombre.

En un cierto sentido, éste es justamente el recorrido en la fenomenología que Derrida solicitó en Husserl. Este camino, conviene subrayarlo desde el inicio, no es en absoluto una desviación respecto a la fenomenología y a la intención profunda del discurso husserliano, así como del discurso derridiano. Más bien, en cierto modo, la plena relación de Derrida no sólo con la fenomenología, sino con la entera filosofía, podría situarse bajo el signo del mesianismo, y no es difícil reconocer toda una familia de temas mesiánicos, frecuentemente disfrazados, acordes con el mesianismo, bajo las formas más diversas: desde la tematización de la *Nachträglichkeit* en Freud (donde el porvenir constituye retrospectivamente el pasado), a la cuestión de la *différence* como movimiento indefinido, a la cuestión de la promesa, del testimonio del secreto, del nombre y de la *chora*. Es obvio que no podremos seguir todo este recorrido, y evidentemente el concentrarse en la fenomenología es ya una manera de reducir y circunscribir el campo; sin embargo, esta delimitación nos parece entre todas la menos arbitraria.[1]

[1] Las consideraciones sobre el infinito desarrolladas en este breve texto nacieron de la tesis profesional de Carola Barbero, *El problema del infinito en la fenomenología de Husserl*, de la cual fui relator, en la Universidad de Tormo durante este año académico.

Hace poco, en efecto, hablé de *intención profunda del discurso husserliano*, porque, si hay algo constante en la fenomenología de Husserl, es justamente el mesianismo. No se trata simplemente de la actitud de Husserl hacia su propio trabajo, por lo cual, en una carta escrita a su hermana poco antes de su muerte, y con la cual Derrida cerraba su *mémoire* de 1953-54, Husserl decía que justamente en el momento en que todo se cerraba para él, advertía, en la más perfecta desesperación, la necesidad de recomenzar desde el principio. Es Moisés frente a la tierra prometida, es Freud que cita a Moisés (además, en el *Nachwort* de 1930 a *Ideen*, ¿no había dicho tal vez Husserl que veía ya de frente a sí mismo una tierra prometida que no habría podido tocar nunca?). Pero justamente sería un error hacer del mesianismo un carácter propio de Husserl hombre, o —en la motivada constatación de la fuerza del momento mesiánico en Husserl y en Derrida, en Freud o en Marx, en Benjamín o en Dylan— a transformar la fenomenología en un apéndice de la cuestión hebrea. Por otro lado, para apegarse a los autores que nutrieron la adolescencia de Derrida, Nietzsche y Rousseau, no será difícil encontrar la constancia de un mismo motivo: Nietzsche, que, en *Más allá del bien y del mal*, habla de un *genio del corazón lleno de esperanzas que no tiene nombre*, y Rousseau que, en la *Nouvelle Héloïse* discurre sobre unos dones de la imaginación que anticipan el futuro con un encanto que se desvanece frente al objeto.

El punto, sin embargo, es otro. Si el mesianismo nos parece la llave adecuada para leer la relación de Derrida con la fenomenología y con sus intenciones, no basta recurrir a una genérica espera del futuro sino que es útil referirse más específicamente al hecho de que justamente en el mesianismo se mezclan la espera más hiperbólica y la más hiperbólica búsqueda de la presencia (Rousseau, al contrario, leía la *Nouvelle Héloïse* a Mme. de Luxembourg, para esquivarla). La hipérbole aquí, es el contrario exacto de la parábola. De hecho el mesías es en sus orígenes el rey de Israel en el poder, cualquier rey; pero poco a poco (con lo que parece ser la verdadera contraparte de la secularización) se convierte en alguien que no encarna ningún poder terreno y que está destinado a salvar a vivos y muertos. Pero, precisamente, el mesías es tal, sólo en cuanto no lo es, exactamente como cada signo y tal vez el último momento mesiánico del cristianismo tiene lugar cuando Cristo niega ser el rey de Israel. Así —Derrida lo ha subrayado en *Foi et savoir*— el judaísmo y el islám son los dos monoteísmos que

contrariamente al cristianismo, han mantenido el sentido de la espera, o sea la consciencia, constante en toda fenomenología, de que todo lo que se presenta es todo lo que es, pero, a la vez, aparece también como la huella de algo que no se fenomeniza como tal.

Sin embargo, poner las cosas en estos términos, significa ya no introducir sino reconocer una historicidad interna en el fenómeno. Igual que es obviamente un error sostener que fue Heidegger, como lector de Pablo, quien introdujo en la fenomenología el sentido de la espera, del mismo modo no es menos equivocado decir que sólo en Heidegger la fenomenología hace cuentas con la historia. Mientras tanto, se necesitaría entender qué se indica con el término *historia*, si la forma general de la temporalidad (pero en este caso la historia estaría ya terminada, es decir, definida antes de comenzar) o, viceversa, una de las tantas variaciones posibles de la temporalidad. Estas variaciones tienen inicio con la primera, y más aparentemente estática, relación con la presencia, sea esta real o ideal. De frente al fenómeno, es fatal decir que es la manifestación de otra cosa, si bien sea todo aquello que se presenta; entonces, es histórico, es siempre un segundo momento, *natchtrâglich*, es la manifestación de un pasado que no ha sido nunca presente (su *hyle*), y está constituido en una presencia y en un presente que a su vez están compuestos de retenciones y protecciones. De frente a la idea, o sea a la presencia ideal, es no menos fatal preguntarse en qué cosa consiste esta presencia, que se ofrece como posibilidad indefinida de repetición, por lo tanto como apertura indefinida hacia un porvenir, hacia una teleología que no está concluida, y seguramente no está presente, de modo que aquello mismo que asegura la presencia no está presente a sí mismo. Por una circunstancia sobre la cual trataré de centrar la atención, aquí no es difícil reconocer un sistema que une al signo, al mesías, al fenómeno y a la idea. Es lo que Derrida ha precisamente visto, y desde el principio, cuando leyó la fenomenología a través de la *compresencia* de opuestos aparentemente antitéticos: arqueología y teleología, génesis y estructura, ocultismo y fenómeno.

Una larga fidelidad

He aquí, por lo tanto, mi primer punto. Es una lectura bella la que hace Derrida de la fenomenología, pero está muy lejos de ser infiel. Más bien, aun arriesgándonos al reduccionismo, se trata de la historia natural de la fenomenología: desde el genetismo de la *Filosofía de la aritmética* al teleologismo del *Origen de la geometría*, pasando a través de las *Investigaciones lógicas*, donde la

crítica de Frege al genetismo es interiorizada de tal forma que revoca cualquier motivo genético, hasta las *Lecciones sobre la consciencia interna del tiempo*, en las cuales, por el contrario, la retención (o sea la génesis) regresa a hacer valer sus derechos, y a los *Bernauer Zeitmanuskripte* de 1917, en los cuales se adelanta la idea de que el diagrama del tiempo parece insuficiente si se entiende la temporalidad como un mero flujo que desde el pasado viene al presente, y en el cual se reconoce que para que el tiempo pueda ser lo que es, o sea flujo, es necesario que el diagrama comprenda también la protección, la espera del porvenir. Sin embargo es característico que, después de haber reconstruido esta historia natural en *Le probléme de la genése dans la philosophie de Husserl*; y después de haber reconocido el motivo de fondo en la introducción al *Origen de la geometría* (que se presenta justamente como una rectificación de los juicios formulados sobre la materia en el *mémoire*, que característicamente imputaban a las consideraciones desarrolladas en el *Origen* un interés meramente empírico), Derrida haya entregado la más influyente de sus lecturas fenomenológicas, la de *La voix et le phénoméne*, justo al texto husserliano donde el intento de no ceder al genetismo y al teleologismo se transforma más abiertamente en tema y programa, o sea en las *Investigaciones Lógicas*.

Es casi como si, tomando precisamente al contrario la fenomenología en su momento más deliberadamente estático, y en la hipérbole presencialista representada por la reducción del índice, Derrida mostrara una intención profunda, aquella que, para resumir, constituye el acceso mediante el cual la *Filosofía de la aritmética* (que, como rotaba en 1962, habría podido intitularse *El origen de la aritmética*) lleva al *Origen de la geometría*. No se trata simplemente de sostener, repitiendo el *Filebo*, que cada ente existe en vista de algo, y que por lo tanto la vida solitaria del alma, el holismo lingüístico o la reducción del signo no pueden realizarse jamás. Se trata más bien de extraer las consecuencias de un viejo tema, que está en Derrida desde el inicio así como lo está en Husserl. El tema, lo he ya señalado hace un momento, de las relaciones entre génesis y estructura: una estructura, para ser realmente tal, es decir, para que pueda tener una fuerza trascendental, o sea constitutiva con respecto a la experiencia, no debe cortar los lazos con su propia génesis; en otras palabras, un trascendental que no pudiera exhibir su propia génesis, presentándose tal vez como caído del cielo, ya no sería puro, sino más

impuro, porque no teniendo origen aparente, ni siquiera tendría eficacia mundana, y entonces se presentaría como meramente empírico, como cosa entre las cosas. Es aquí donde encontramos el núcleo del empirismo trascendental. ¿Pero cuál es el sentido de un empirismo tal?

Recordemos la crítica de Derrida a Lévinas y a su proyecto de empirismo filosófico: en el momento en el cual la alteridad de la experiencia es reflejada en la identidad del sujeto, ya no es alteridad. Hay quien ha querido ver en esto un comportamiento deliberadamente antiempírico, pero es probablemente lo contrario; aquí Derrida captura precisamente la *intención* más profunda del empirismo: el hecho de que sea el *sueño* de un heterológico puro. Pero la experiencia nos enseña algo diferente, o sea que estamos siempre en vista de algo, que si se da, no es la cosa en sí misma, sino la cosa para nosotros. Así, la experiencia fue llamada siempre por Husserl, y con mucha exactitud, *trascendencia*. El aspecto mesiánico de esta circunstancia está en el hecho de que aquí no tiene que ver con una experiencia falsa, o con una alucinación como, por ejemplo, se ha querido ver en las interpretaciones inmaterialistas de Kant. Al contrario, precisamente porque es para nosotros, y porque es para nosotros como puede ser para cualquier otro, el fenómeno es verdadero; ser verdaderos como fenómenos, sin embargo, significa no estar enteramente presentes, es decir desplazarse más allá de sí mismo. En otras palabras el fenómeno no sólo está dotado de un sentido, sino que además se dirige hacia un porvenir. Es justamente el tema del nexo entre arqueología y teleología que Derrida había tratado desde el primer escrito, donde la noción de *génesis* estaba identificada en su constitutiva duplicidad, como inicio absoluto, y como desarrollo que recibe el propio sentido originario sólo en el momento de su propia terminación, en vista de un cumplimiento, de su propio fin y de su propia finalidad.

Esto, en 1953-54. Quince años después las cosas han cambiado. Estamos siempre en vista de un cumplimiento, y ello significa que la razón objetiva está constitutivamente privada de límites: se puede y se debe proceder indefinidamente en la objetivación, y el conocimiento es precisamente esto; cada elemento empírico, así como cada expresión ocasional, puede (y por lo tanto debe) ser puesta en forma de objetividad; sin embargo, en la totalidad de la experiencia (el mundo, por ejemplo) permanece una idea, y las partes del mundo (los fenómenos) continúan mostrando aspectos indefinidos.

Ésta es la promesa esencial del empirismo, que si se quiere ser un filósofo honesto y no simplemente escéptico lo entrega al

mesianismo. Como concluye Derrida: "Contrariamente a lo que la fenomenología —la cual siempre es fenomenología de la percepción— ha querido hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede estar tentado a creer, la cosa misma siempre desaparece" (en francés en el original).

Conclusión que es justamente la quinta esencia del pensamiento de Derrida y que evoca el inicio del intercambio con Foucault, en 1963 donde se leía que "como en la verdadera vida, el maestro puede estar siempre ausente" (en francés en el original).

Tratemos ahora de verificar los términos de esta ausencia llena de expectativas.

Tres problemas fundamentales de la fenomenología

Como todo filósofo honesto, Husserl quería decir lo que hay; es decir lo que deseaba era señalar la presencia. De cierta manera (pero también aquí tocamos una hipérbole que se encuentra en el pensamiento normal de los filósofos honestos), Husserl deseaba ser simultáneamente el verdadero empirista y el verdadero racionalista, lo cual, por supuesto, es una exigencia difícil, puesto que la experiencia que encuentra su posibilidad y su límite en el fenómeno, o la razón, que los encuentra en la idea, tienen que ver con un indefinido. Esta doble exigencia es, sin embargo, también el signo de una tensión innata a la fenomenología en lo que se refiere a la quintaesencia —y es un cumplido— de la metafísica) que es tensión entre génesis y estructura, entre intuicionismo y formalismo. La centralidad de la noción de *presencia* en la fenomenología es el lugar sensible de esta pulsión antitética, puesto que la presencia es tanto la real, que aparentemente es fuente de cada evidencia, como la ideal no sujeta a las vicisitudes del empírico y a su posible desaparición, pero que por otra parte se presta por la propia naturaleza a repetirse hasta el infinito, y que por lo tanto, confunde la presencia con la repetitividad. En otros términos, el genetismo (término en el cual se podrá recoger todo momento en el cual una fenomenología estática está obligada a enfrentarse con la posibilidad del infinito, y esto, como se ha dicho ya, sucede tanto en el fenómeno como en la idea, en la experiencia o en la razón) este genetismo lanzado por la puerta, regresa por la ventana. Así, los problemas fundamentales de la fenomenología parecen ser tres.

1. ¿Cuáles relaciones se suscitan entre *ideal* y *real* y, sobre

todo, cuál de los dos es la verdadera presencia, la cosa en sí misma? Lo real, si se entiende con este nombre el objeto de experiencia sometido a nuestros sentidos, se substrae continuamente, y es por este motivo, que no muy paradójicamente, el empirismo puede prevalecer sobre el idealismo, asumiendo (si no se es filósofo del todo honesto, como por ejemplo los solipsistas) que la única verdadera presencia de la cual se tiene una experiencia es la experiencia del ideal, el cual se manifiesta en el *esse est percipi*. Por otra parte, el ideal parece ciertamente ofrecer más garantías sólidas que lo real, si así queremos, ingenua pero inevitablemente, designar el objeto de experiencia. El ideal (que en Husserl no es nunca la idea en sentido humano, la *faint image*, sino mas bien la idea en sentido kantiano) no está nunca *ahí afuera*; está adentro, en el alma, cerca de ella cuando no idéntica en todo y por todo presente. Sin embargo, justamente esta proximidad esconde el engaño. Porque el valor de la idealidad, lo acabamos de ver, es ser ante todo una posibilidad de repetición indefinida. Mientras el objeto de experiencia, cuya presencia en cuanto tal es dudosa e improbable, y cuyo conocimiento esencial (numénico) es de principio interrumpido, puede salir de la escena, la idealidad no podrá nunca desaparecer; pero si el ideal no desaparece, es precisamente porque se puede repetir y justamente éste es el problema: la idealidad se repite indefinidamente (regresaré más tarde a este adverbio crucial). Sin embargo, esto significa un no-todavía el porvenir de la interacción a la cual se remite la presencia, se insinúa en el presente, definiéndolo así como estructuralmente no presente.

2. Esto, suponiendo que las relaciones entre empírico y trascendental estén reguladas con simplicidad, lo cual no está dicho. Por otra parte, de hecho, ¿estamos seguros de que la vida psíquica aislada en la cual se realiza la repetición de la idealidad puede tener algún sentido independiente de la experiencia del mundo externo y dudoso del cual se retrae? Por ejemplo, ¿el valor de *vida* (que indica a la vez la excelencia de la presencia y amenaza de una no-presencia que se insinúa en el corazón del presente) tiene algún sentido más allá de una experiencia externa y finita? En otras palabras ¿Descartes hubiera podido verdaderamente certificarse en el *cogito* si no hubiera aprendido una existencia dudosa y externa? Y, todavía más, ¿es posible establecer en qué medida la repetición al infinito de la idealidad, en la medida en la cual está a la vista de algo, trae el propio modelo de la pura idealidad, o

viceversa, no traspone en ella la experiencia, que en cuanto tal se consume toda en el espacio de una vida finita, del ser a la vista de algo, de algo que es constitutivamente empírico y externo? En otros términos, ¿un inmortal eternamente presente tendría la idealidad como un círculo, no como una línea, y si la idealidad se da como una línea, tal vez no ha extraído ya los propios valores de una experiencia externa, aquella típicamente, de la temporalidad? Por otra parte (y éste es el segundo momento en el cual el empírico aparece condicionante respecto al trascendental). ¿se podría dar de verdad una idealidad, como repetición, sin una *tabula* y signos?

3. Existe un tercer problema que parece resumir por sí mismo los dos anteriores: el de la relación entre el *infinito* y el *indefinido*. En las *Investigaciones lógicas*, es decir precisamente en el texto en el cual, más que en cualquier otro, Husserl se empeña en la realización de una presencia absoluta y sin restos, como deseo filosófico esencial, la posición es muy clara. Por una parte, sabemos que en una vida finita, el infinito no se da como ideal, pero que *como ideal*, está *extrañamente* presente, en alguna parte. La idea de una lógica pura es para nosotros solamente normativa, pero no hay que dudar que, precisamente como idea, ella no constituya solo un *telos* para nosotros, sino que tenga también una existencia, al modo de las ideas platónicas: una existencia en la cual es del todo realizada. Precisamente se trata del mismo problema de Frege: determinar un mundo de las ideas en el cual se da el pensamiento puro, distinto de quien lo piensa. Husserl lo concibe en términos de una diferencia del empírico o de un empírico diferido; hegelianamente, es la muerte de lo natural que produce lo espiritual. Cada expresión subjetiva y ocasional se puede sustituir con una expresión objetiva, y sin que esto melle la intencionalidad. Al menos, esto es lo que resulta de la idea de lógica pura que se entiende como idea en sentido kantiano: "En realidad —escribe Husserl en la sexta parte de las *Investigaciones lógicas*— está claro que cuando afirmamos que cada expresión subjetiva podría ser sustituida por una expresión objetiva, en el fondo no queremos decir otra cosa que la razón objetiva no tiene límites. Lo que, sin embargo, caracteriza las *Investigaciones Lógicas* (y que originará el idealismo de Ideen) es el hecho de que el proceso se mira con los ojos del ideal y no del real, del trascendental y no del empírico, como si la verdadera escena se desarrollara en el mundo de las ideas y no en el nuestro.

Quiero decir, con esto, que si Husserl asume como obvia y no

problemática (al máximo, y esto es crucial, no realizable por puros motivos *de hecho*) la reducción del índice, la supresión de las expresiones ocasionales, y de la misma mortalidad del hablante, es porque las considera como algo que puede caer frente a la idealidad. Lo que no es obvio en absoluto, y menos para Husserl, que cuando dice que una expresión como *montaña de oro* no es tan real, muestra saber bien (no digo: muy bien; pero en el fondo es esto lo que pienso, y que creo que lo mismo vale para Derrida), cuánto el real sea decisivo en la constitución de la idealidad. Y para concluir, lo que Derrida resalta en su lectura de Husserl es justamente la circunstancia que en lo destituido se encuentra el fundamento de todo el discurso.

Lo destituido, lo veremos en seguida, es típicamente la indicación, el signo y la escritura en general, pero para hacerlo más sensible todavía, se podrá pasar del *sema* al *soma*, considerando el análisis de la constitución de la presencia *ideal* a través de la posibilidad de la desaparición de aquella expresión efímera y ocasional qué soy *yo*; qué es la idealidad como esta consideración es singularmente constante con la profesión de fe de un realista no tan ingenuo como Moor: aquello de lo cual no puedo dudar es el hecho de haber nacido, y que moriré en un mundo que había antes que yo y que habrá después de mí. Pero en el origen de todo esto, y así es explícitamente en Husserl, está el primer conflicto de las ideas trascendentales en Kant, donde precisamente es cuestión de saber si el mundo es finito o infinito en el tiempo y en el espacio: ahora la respuesta a esta contradicción es que las dos posiciones son posibles, según se considere el espacio como realidad empírica o como idealidad trascendental. Kant observa también (B, 538-39/ A 510-11) que los matemáticos pueden hablar de *progressus in infinito*, mientras los filósofos están obligados a hablar de *progressus ad indefinitum*, y entiende que para los matemáticos el todo está dado en la intuición, mientras en el mundo de las ideas la investigación procede indefinidamente a partir de la cosa única, el caso particular que se da intuitivamente. Sin embargo, si las cosas están en estos términos, y exactamente como en Kant, el *infinito no es más que la sombra de lo indefinido*. Surge de eso, y es en este sentido que, siempre en *La voix et le phénoméne*, Derrida puede escribir que la diferencia infinita es finita, lo que significa que la obra del aplazamiento, el infinito potencial, encuentra su recurso último en el hecho de que sea la construcción de un ente finito, del mismo modo que las idealidades

de la geometría no se habría dado si un hombre, un día, en un preciso instante y en un lugar que era ése y no otro, no hubiera comenzado a descubrirlas.

El fantasma del índice

En este cuadro, en el cual la investigación de la objetividad ideal se encuentra con aquella norma, no menos objetiva e ideal, que impone al filósofo honesto de enfrentarse con el mundo del cual forma parte, y que provee el fundamento último de todo su pensamiento, la reducción del índice es, a decir poco, altamente problemática, ya que lo que es reducido (el aplazamiento empírico) aparece como la condición de posibilidad de la instancia que opera la reducción. Condición de posibilidad en dos sentidos, puesto que el signo no es sólo el aplazamiento en general, por lo tanto posibilidad del *telos* y de la idealidad, sino que es también un existente mundano, que puede desaparecer como sucede a todo lo que es real, y entra por tanto en el suelo de todos los suelos que es precisamente el mundo. En otros términos, si una idealidad es posible, es porque hay índices; una idealidad que quisiera borrar los índices estaría entonces destinada a luchar contra sí misma. Exactamente el fantasma de la génesis y de la teología es lo que se presenta mejor, por vía negativa, bajo la forma de la reducción del índice, en cuanto aplazamiento de la presencia.

Se trata, quizá técnicamente, de un exorcismo. Lo real, la presencia a la mano, está constituido por una retención y por una protección; esto Husserl no lo reconoce en este momento, pero todo está ahí, precisamente por vía negativa, en el principio según el cual el signo (el desplazamiento de la presencia) está proscrito. Por otra parte, la idealidad es la salvaguarda de la presencia, más allá de las insuficiencias de lo real. Y, sin embargo, también a su perfección le falta algo, por decir que es en vista de algo: de lo real. En un cierto modo, al ideal le faltan los defectos de lo real, como a la paloma de Kant y a tantos otros casos comunes en la vida. La situación es, en breve, la de las matemáticas en Kant: por una parte, la geometría es soberana, constituye la perfección de lo que se da en el mundo, donde no encontraremos nunca un triángulo perfecto; por otra parte, es absolutamente indigente, falta literalmente de todo, porque pensar una cosa no es conocerla, sino que los de la geometría son puros castillos en el aire. Es así que lo real y lo ideal aparecen, cada uno por sí mismo pero del mismo modo,

mesiánicos; es decir, están a la vista y en espera de un suplemento, no se bastan a sí mismos, exactamente como en la definición del amor en Plotino y en Lacan, al cual frecuentemente se ha referido Derrida: el don de lo que no se tiene.

La forma general de esta sustitución se ofrece por el signo. Aquí todo ya está escrito en el *Fedro*, y se repite simplemente en la reducción del índice. El signo suple una presencia (es en este sentido la idealidad), pero es un signo sólo en la medida en la cual está a la vista de una presencia, de otra manera no sería un signo. Por otra parte, la misma presencia está constituida por el signo, y no sólo como presencia ideal, sino también como presencia real, si es verdad que el presente está constituido por estructuras de aplazamiento que no son otra cosa que el mecanismo (conviene insistir en este valor de *mecánico*, característico de la *différence*) del signo en general. Las dificultades ya evidentes en Kant aquí se vuelven más cruciales: ¿cómo se puede distinguir entre la presencia real y la ideal, y qué, en este movimiento, puede ocupar el papel de originario?

Vale la pena observar que todo esto sucede en el lugar en donde el hecho resulta constitutivo del *derecho*. Veamos brevemente el contexto: la *Bedeutung* animada, en cuanto es expresión de una consciencia presente a sí misma, constituye una intención pura. Entonces, ella debería, en línea de principio, poder prescindir de todo *medium* extrínseco, así como debería poder significar en ausencia de cualquier expresión ocasional (*yo*, *aquí*) e inclusive de todo referente mundano, como si la condición de la objetividad ideal fuera por principio independiente de cualquier hecho, e inclusive de cualquier objeto real. Nuevamente es el movimiento del *Fedro*: la escritura sobre el papel no es más que la expresión de un *logos* escrito en el alma; la perfección de la expresión y de la intención, la objetividad pura que prescinde, por hipótesis, da todo objeto real, debería entonces encontrarse en el discurso solitario que el alma entabla consigo misma, y en el cual no sólo no se sirve de la palabra, sino que es simplemente un medio de presentación analógica para los demás, pero no necesita decirse o darse nada, ya que, aun antes de hablar, conoce las propias intenciones. Pero si la reducción no se logra, es por dos motivos muy sencillos. Por una parte, la noción misma de intencionalidad comporta un exceso con respecto a sí, o sea la estructura del ser en vista de algo o de alguien, y en un modo muy característico. La quintaesencia de la indicación, del hacer signo, se encontraría en

la pura intención. Por otra parte (y sería quizá la prueba que lo confirmaría), esto lo podemos verificar con un simple experimento mental: si no se necesitaran palabras o signos en general para comunicar, si, por ejemplo, estuviéramos dotados de telepatía. ¿comunicaríamos mejor de lo que lo hacemos o no comunicaríamos en absoluto? En la mejor de las hipótesis, no tendríamos nada que decirnos, como sería para una lengua angélica, es decir, como en la ideografía de Frege, para una lengua totalmente privada de factores de ocasionalidad (lo que significa siempre: factores situados aquí y ahora). Una lengua tal resultaría dependiente en todo y para todo, en su más estrecha posibilidad, a la lengua de los brutos, hecha *solamente* de expresiones ocasionales, de la cual Russell vio la necesidad para el cumplimiento del proyecto de Frege. ¿Y qué sería un mundo sin objetos, un lenguaje que no necesitara de cosas? Si los académicos de Lagado, en Gulliver, exageraban llevándose consigo los objetos de los que querían hablar, aquí la hipérbole aparece a la inversa, pero no menos absurda.

Se entiende porqué en Husserl, más adelante, se impone la idea de que el signo no sea exterior respecto a la verdad, sino que sea su condición de posibilidad, a través de la retención mnemónica, la presentación dialogística y la tradicionalización de la escritura. Era ya el caso de Agustín: se trata de confesarse a Dios, que, sin embargo, sabe todo, porque la verdad depende del signo y de la indicación. La historicidad, la teleología, el mundo del espíritu en su conjunto, no serían posibles sin el signo del cual tratan de liberarse. Aceptando esto, Husserl dirigirá positivamente la condena hegeliana de la insuficiencia de la religión de los egipcios, que intuyeron sólo confusamente el espíritu cuando pensaron confiarle la inmortalidad al embalsamamiento de los cuerpos. Hace poco dije *más adelante*, y pensaba obviamente en el *Origen de la geometría*; pero, si el análisis que hemos desarrollado hasta aquí es correcto, hubiera podido decir *más atrás*, pensando en la *Filosofía de la aritmética*, porque ahí, en lo esencial, el punto es lo mismo: la imposibilidad de reducir el índice, y por lo tanto la intervención del signo en la verdad, como se presenta en los años '30, no sería más que la resurrección de interrogantes hechas cuarenta años antes, y esto no por motivos extrínsecos, sino por razones que dependen estrechamente de la materia de la cual se habla, es decir del alma.

Tratar de reconducir la idealidad matemática a una génesis

psíquica y perceptológica y llevar nuevamente el origen de la verdad y de la historicidad a la retención, a la presentación y a la tradicionalización, significa de hecho una única cosa, la imposibilidad de prescindir, en la constitución de un proyecto de verdad, de la *tabula* en la cual consisten ya sea el alma, ya sea la escritura, y de la mesa sobre la cual están todos los objetos, que es lo que posteriormente se llamará *mundo*, que es ciertamente una idea, pero no está en absoluto compuesto de ideas sino de mesas, sillas, plantas, personas, etc. En otros términos, la imposibilidad de reducir el índice es, hablando estrictamente, la misma imposibilidad que se registra frente a la reducción de la psicología en la filosofía. Su modelo, si queremos conservar el paralelismo husserlianokantiano, se da de la exclusión de la psicología por la filosofía trascendental. Por otra parte, el ·paralelismo está plenamente motivado por lo menos por dos circunstancias: primero, el hecho de que, no menos que Kant, Husserl haya encontrado algunas dificultades para seguir hasta el fondo esta exclusión (y, es más, a un *paralelismo* que no es identidad entre psicología y fenomenología a lo que Husserl nos invita a pensar); segundo. el hecho, aparentemente secundario, pero no por ello menos significativo, que en ambos casos se trate de excluir, junto con la psicología, todos los fenómenos asociativos, que están fuera de la necesidad ideal. Más que consumarse en esta inútil guerra entre consciencia psicológica y consciencia filosófica, así como entre escritura y *logos* viviente (una guerra en la que el grafito ha sido usado desde hace mucho tiempo), se trataría más bien (como ha sugerido Derrida con la gramatología) de determinar un psíquico que no es el de la psicología.

La constitución de la presencia

Así, limitar el índice es como luchar con un ángel literalmente, con el mensajero al cual se le ha vuelto a dar la función de envío, y sin el cual lo ideal no tendría lugar. Característicamente, Husserl, por lo menos desde 1905, luego de la reducción no menos imposible que la remoción, comienza a transferir a la presencia real e ideal precisamente los caracteres de no-presencia que en las *Investigaciones lógicas* había intentado reducir, de descartar y de evitar. Es en el quinto capítulo de *La voix et le phénoméne* que Derrida, cerrando por un momento las investigaciones lógicas, abre *Ideen* y las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

Para abreviar, ¿es en verdad una presencia plena más presente que una presencia parcial? Puesto en estos términos, puede parecer una interrogante paradójica, como preguntarse si las partes no podrían ser más grandes que el todo. Depende, sin embargo, de qué partes sean. Como lo demostró Bolzano en las *Paradojas del infinito*, *paradójico* no significa *contradictorio*; y aun cuando sea absurdo decir que un número finito es igual a su mitad, no por ello es contradictorio sostener que una totalidad infinita equivale a su parte. Si la experiencia no se concluye nunca, cuando es la verdadera experiencia de un fenómeno ciertamente no estamos tratando con un infinito, pero (lo hemos ya visto) con un indefinido, por el cual estas paradojas tendrían el mismo valor, y no encontrarían contradicción.

Dentro de poco retomaremos este punto, pero para hacerlo debemos pasar, más que por la paradoja, por *l'aporia*. que, por otro lado, contiene en su propio interior lo indefinido, la falta de límite. En efecto, ya las aporías de la *Física* aristotélica subrayaban lo paradójico que puede ser que el contenedor de todos los entes no sea, o sea apenas; pero qué si por otra parte el tiempo estuviese en todo y para todo presente, entonces se negaría, convirtiéndose en espacio, y las cosas de hace diez mil años serían contemporáneas a las de ahora. Es decir, que para que todas las cosas presentes estén en el presente, es necesario, por así decirlo, que el presente no lo sea tanto. Justamente que por esto la reflexión husserliana acerca de la temporalidad atraviese por dos fases sucesivas: en la primera, el presente está extendido (es decir, que lo que se ha despotencializado es su puntualidad): en la segunda, por el contrario, se ha definido el instante como el resultado de dos no-presencias. En primer lugar, y en un inicio, Husserl sostiene la hipótesis de que el presente no es un punto, sino más bien, un pequeño campo: pero está claro que esta solución deja abiertos muchos problemas, y sobre todo el de establecer cuán pequeño deba ser este campo, es decir, hasta qué punto la retención (que resuena aún en el presente, formando parte de él) se pueda distinguir de una rememoración. Si esta distinción aparece como problemática, como en realidad es, entonces el presente podría extenderse sin límites, volviendo actuales las cosas de hace diez mil años, o sea en última instancia convertir todo en igualmente inactual, porque entonces el presente se sustraería a la mirada y al vistazo. En segundo lugar, y también en un segundo momento, la solución de Husserl, es precisamente integrar el

diagrama con la *protensión*, así que el presente no sea más presente que la pretendida puntualidad del instante, pero lo es mucho menos, ya que el instante no sería el futuro, surgimiento de estas dos no-presencias más que punto de origen del cual el pasado y el futuro serían modificaciones determinadas (ésta, como sabemos, es la hipótesis sustentada por Derrida). Entonces, pese a lo que anteriormente había sostenido Husserl en el último intento de mantener estable la presencia, el presente resulta compuesto por algo, la retención y la propensión, que no es del orden de un casi-presente. sino de un no-presente. De hecho, uno se podría preguntar ¿qué es lo que se entiende exactamente por *retención*? ¿En qué sentido se puede diferenciar de la rememorización de nuevo, como contrariamente Husserl sostiene que se puede hacer? Se puede decir que aquí tiene mucho que ver la diferencia entre *mneme* y *anamnesis*; pero, a menos de que no se quiera introducir tres memorias estaremos obligados a reconocer que en última instancia la memoria y la retención están del mismo lado, que es, sin embargo, el de la ausencia, y no el de la presencia (a propósito de esto, se podría observar que quizá la retención no es una cualidad de ser, sino una facultad, justamente la de retener y que lo que se retiene, por cercano que esté, es pasado para todos los efectos, tal como el futuro no existe en absoluto). En suma, Husserl termina por admitirlo, la punta del instante, la matriz de todas las presencias, tiene exactamente los mismos caracteres del índice, remite al propio pasado y anticipa el futuro propio; es decir, es sólo en la medida en la cual no está enteramente presente. Lo que aparecía como el límite esencial del índice, que se debe tolerar, en la mejor de las hipótesis, sólo a causa de su irreductibilidad, se revela como un recurso esencial.

En Derrida no se trata de seguir las huellas con respecto a Husserl, de regresar a Brentano y a la tesis según la cual entre la imaginación y la retención, entre el fantasma y la representación de lo que fue real, no hay diferencia. En Brentano se trata de un prejuicio en sentido empírico amplio, lo mismo que lleva a Locke a delinear la diferencia entre el olor actual de la rosa y su recuerdo en el cuadro de una argumentación, cuyo sentido último es refutar el escepticismo.

Ahora, es bastante extraño que para demostrar que el mundo no es un sueño se considere oportuno hacer valer como regla de la distinción entre *imaginación* y la percepción una diferencia entre el *recuerdo* y la percepción. La diferencia existe y es grande; se

encuentra en el hecho de que el fantasma no está ausente, sino todo lo contrario, está bien presente, lo es de lleno: mientras que la memoria es la presencia de una ausencia, que tiene ya un lugar en el momento mismo en el que el presente resbala en la retención. Por lo tanto, subrayar la no presencia no equivale a decretar la fabulización del mundo, sino por el contrario, exaltar su insuperable realidad. De hecho, y con ello nos acercamos al indefinido. ¿No es ésta quizá, como lo hemos señalado antes, la condición tradicional del *fenómeno*, o sea, de todo lo existe, que se da bajo el modo de la presencia?

Cada fenómeno tiene un lado oscuro, lo que yo no puedo ver desde mi perspectiva, y además, lo que no podré ver nunca desde cualquier perspectiva, el *noumeno*. Todo fenómeno, en cuanto real, no está en el fondo de mi retina, sino que está allí afuera, en el mundo. Todo fenómeno tiene un pasado y un futuro. Si entonces un fenómeno se distingue, por ejemplo, de una alucinación, es justamente porque no está enteramente presente. Esta parcialidad no es sólo interna, sino también externa. A diferencia de un fosfeno, por ejemplo. el fenómeno no es sólo para mí sino también para otros, activando el mecanismo de la testimonialidad por la cual una cosa es para mí sólo en la medida en la que pueda ser para cualquier otro en mi lugar. Pero si las cosas se encuentran en estos términos, también por esta parte la no-presencia no parece ser un defecto, sino más bien un recurso esencial. Como en Leibnitz, cada individualidad encierra en su propio interior el infinito: por eso, cada fenómeno resulta emparentado con la idea y, de nuevo, no en el sentido humano, sino en el kantiano. Esa duplicidad del ideal que habíamos señalado antes, de una idea que a la vez es la suma presencia y la presencia más faltante, ya que se expande al infinito, aparece en última instancia (y estamos en la filosofía de la historia de la *Krisis*) un modelo esencial de presencia que trae sus propios recursos justamente de la no presencia: la idea está en el infinito, está siempre por venir, nunca realizada. Como el fenómeno.

Aquí tocamos un punto delicado que, si queremos, está en la misma base de todas las desventuras de Derrida y, en particular, del hecho que hayo sido considerado un escéptico, un nihilista, un postmodernista —para resumir, un inmaterialista: el sostenedor de la tesis según la cual nada existe más allá del texto para entenderse como *no existen hechos, sólo interpretaciones*.

No es verdad que la diferencia entre presentación y repre-

sentación, continúa en proceso de cancelación, en tanto que ambas quedarían sujetas a actos de repetición ideales de por sí: significa transformar el mundo en fábula. Es verdad lo contrario. La diferencia entre el fenómeno y la alucinación, y entre la fenomenología y el fenomenismo, subyace en el hecho de que la alucinación está más presente que el fenómeno, y que la verdad, el carácter no aparente, del fenómeno, proviene justamente de su no-presencia, es decir de su carácter indefinido. Como el Mesías. Para hacerla breve, el que la historia se haya cumplido, que lo ideal y lo real se hayan identificado, y que justamente el mundo se haya convertido en fábula, es una idea posible sólo para quien crea que el *logos* se haya hecho carne, anulando cualquier proyecto de verdad, que viceversa comporta una tensión indefinida, sea hacia una objetividad real, o hacia una objetividad ideal. Comporta. en otros términos, que no se haya reducido el proyecto de un progreso en filosofía, que es justo lo que hace de ésta una ciencia. Como escribía Merleau-Ponty comentando *El origen de la geometría* en 1960, *todo es verdad y no todo es falso (en francés en el original).*

Mecanismo y Libertad

Hemos demostrado que Derrida no es un postmodernista, y es poco cierto. Sin embargo, creemos haber mostrado positivamente algunas posibilidades de la fenomenología, tan evidentes hoy en día, en el momento en que el holismo lingüístico, la apropiación o la reducción del ser al lenguaje, manifiesta su extinción, tanto en la hermenéutica como en la filosofía analítica. Que haya un mundo allá afuera, vuelve a convertirse en un problema para la filosofía, que desde este punto de vista se considera nuevamente una ciencia, y por lo tanto se libera de la tradicional (desde hace dos siglos) dependencia o ignorancia científica. Obviamente el problema es: ¿en función de qué? ¿Por qué motivo se debería buscar la ciencia y la presencia? Es sobre este punto que quisiera agregar conclusivamente, algunas palabras.

Para quien estuviese enteramente presente, para un dios, por ejemplo, hablar de presencia no tendría sentido. Si hablamos de presencia, si buscamos la presencia, es porque no estamos estructuralmente presentes a nosotros mismos y no podremos estarlo nunca. Es también el móvil de fondo de las grandes confutaciones del escepticismo, que no son absolutamente ejercicios fútiles, a menos que no se quiera dar otro significado diferente a la futilidad:

como decía Locke, en estas cuestiones va de por medio nuestra felicidad o nuestra infelicidad más allá de las cuales no tiene sentido para nosotros el conocer o el ser. Aun en la más hiperbólica de las promesas, por ejemplo *yo te salvaré*, se promete algo y si no se hiciere no sería una promesa. Si yo digo a alguien *esta noche estarás conmigo en el Paraíso*, no miento sólo si esta noche estaremos de verdad en algún lugar. En otros términos, la intencionalidad no anula la ontología, pero la presupone en el modo más vinculante. Es una circunstancia que tendemos a olvidar, y sin embargo no habría ninguna estructura intencional si no se hiciera al mismo tiempo una alusión a la intencionalidad.

Así, por una parte, la intencionalidad no es más que un suplemento que se agrega al mundo (y esto explica por qué a tantos parece tan simple de reducir en una perspectiva que se dice naturalista, pero la cual, en un último análisis, no es ni siquiera tal). Por otra parte, sin embargo, toda estructura intencional. justamente por ser agregada, queda ligada a la dimensión teleológica del ser *en vista de*. Si se desea, es inevitable que se desee algo, si se cree, será pues imperativo preguntarse en que se cree. Y precisamente esta circunstancia resguarda de toda sospecha inmaterialista. La intencionalidad es irreducible al simple interés, ya que existe un gran número de cosas que creemos, y que, sin embargo, evitamos, o aún más radicalmente, de las cuales no nos interesa absolutamente nada. En general, y en su forma más radical, el interés filosófico de fenómenos como la sorpresa y el aburrimiento, consiste en el hecho de que son demostraciones patentes de la circunstancia por la cual la intencionalidad no reduce al ser: si en efecto el ser fuera reducido a nuestra intención (admitiendo pero no aceptando, de nuevo, que se pueda dar intención sin ser), entonces no estaríamos nunca sorprendidos, desde el momento que sucedería lo que nosotros quisiéramos, y nunca estaríamos aburridos, porque tendríamos relación sólo con lo que nos interesa.

Sin embargo, uno podría observar que todo este hablar de intenciones y de promesas, haciendo de éstos una cuestión moral, son palabras al viento. Para que no lo sea, es necesario ser libres, y esto, como se puede ver es todo el problema, desde la cuestión del progreso: un progreso que fuera sencillamente la realización mecánica de una idealidad prescrita no sería absolutamente progreso, sino pura repetición. Sin embargo, se podría objetar, si todo se toma por el mecanismo de la *différence*, la consciencia, se podría

argumentar fácilmente, nunca es libre, es sólo el fruto de sus recuerdos, del mismo modo que la protección, en su íntima estructura intencional, no es más que el éxito de la retención. Derrida ha sostenido varias veces que las cosas no son de este modo, porque el instante de la decisión es una locura, éste nunca es autorizado por el simple cálculo que lo precede. ¿En qué sentido? Creo que la insistencia sobre la noción de *cálculo* y de *incalculable* en los cuales pone su atención Derrida aclare nuestro problema.

Es la simetría que Leibnitz presenta en la *Théodicée*: "Existen dos laberintos famosos en los cuales nuestra razón se pierde muy seguido: uno concierne a la gran cuestión *de lo libre* y *de lo necesario*, sobre todo en la producción y en el origen del mal: el otro consiste en la discusión de la *continuidad* y de los *indivisibles* que parecen elementos de ésta y en la cual deben entrar la consideración de lo *infinito*. El primero concierne a casi todo el género humano, el otro atañe solamente a los filósofos" (en francés en el original). Si todo fuera considerado en un infinito actual, todo estaría ya escrito. Pero las cosas no son de este modo. Para un ser finito, la totalidad se da sólo como indefinido, como infinito potencial, al cual añadimos una pieza a la vez, mientras podamos. Y en este campo nada está escrito, del mismo modo que la propensión está estructuralmente expuesta a las impugnaciones de la experiencia, que no cesa de sorprendernos. Como se dice, además tan adecuadamente, *en la vida nunca se puede saber*; por mil motivos pero sobre todo porque llega el día en el cual el mecanismo se rompe.

LOS HORIZONTES DEL HUMANO. DE LA APARIENCIA, EL RETORNO A LA PERTENENCIA: UN IMPREVISTO

*Bruno Gelati Fenocchi**

Todos, en el fondo, esperamos un imprevisto, aunque no lo decimos a nadie, ni siquiera a nosotros.

Y el imprevisto siempre se espera frente a una presencia; afirma la presencia de un tú en contra de la prepotencia de la apariencia que elimina el sentido de lo real.

Además, el imprevisto es más de lo que se espera; es un "plus" que sorprende toda expectativa y todo cálculo.

El hombre cuando espera, espera el imprevisto retorno de una felicidad prometida y nunca totalmente experimentada, pero cierta.

Y todo conspira para callar de nosotros,
un poco como se calla
una vergüenza, quizá un poco como se calla
una esperanza inefable.

(R.M. Rilke; Elegía II vv. 42, 44)

Primera parte: la insatisfacción del presente

Existe, en la experiencia humana, una condición extraña en relación a la percepción del tiempo y del espacio, por la cual la vida del hombre sería vivida entre un significado percibido y no muy bien poseído, y una atracción hacia ella, lo que causa un sentimiento de desilusión que permanece discretamente callado, casi por un último sentido de pudor, que atenuaría el repicar insistente de una nota dominante,

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

inexorable; una distracción o un olvido, no del todo aceptado, pero complacido tal vez, porque al hombre no le gusta hablar de las cosas que más lo hieren; o de éstas quiere preservar un último y profundo halo de dignidad casi sacral. ¡Y ser al mismo tiempo realista!: hay que aceptar la realidad así como es, se dice, con la esperanza de que así no sea. Quizá, para no mortificar a la esperanza misma, porque ella, si no es certeza con respecto al futuro, debida a una realidad presente, ¿qué clase de esperanza sería?

Pero, ¿cuál presente si lo percibimos casi retenido; o, mejor, *in effugium*, en huida de la dureza existencial? Es aquí que realismo y esperanza parecen entrar en conflicto, introduciéndonos a la experiencia de la apariencia, siendo que la realidad no parece satisfacer el nivel de las exigencias elementales del hombre: existen deseos que van más allá de lo que la realidad nos presenta; y constatar esto la pondría en tela de juicio.

¿Por qué nos atrae tanto la apariencia? Regresa a nuestra memoria una de las imágenes más representativa del mundo antiguo: Ulises, que a pesar de las ataduras, las que lo vinculaban conscientemente a la realidad, es decir, deontológicamente, quiere desatarse frente a la fascinación de lo aparente: el canto de las sirenas.[1]

Sin embargo, no es que lo aparente, en sí, sea más atractivo que la realidad —siendo que se tiene conciencia de lo aparente; además, de que lo aparente siempre brota de la realidad misma—, sino que la preferencia a la apariencia, con respecto a la presencia de la cosa particular, parecería permitir una elección por la cual la realidad pudiera ser poseída más en su totalidad, o plasmada *ex novo* por parte del sujeto. Análogamente al mito de Pigmalión: por una parte, la conciencia de que a la imaginación no siempre le corresponde la realidad; por la otra, la pretensión que la realidad sea lo que no puede ser.

En suma: la realidad como la percibimos en su inmediatez, parece no bastar al hombre. Pero ¿tiene él otras posibilidades? Profundicemos en este aspecto.

Entre apariencia y aparecer hay diferencias. La realidad siempre aparece, pero no es apariencia; mientras que se tiende a hacer de lo que aparece una apariencia; es decir, devolverla a nuestra mente según un *mitema*, para apaciguar el impacto con la realidad

[1] Homero, *Odisea*, Rapsodia XII.

a nuestra medida: lo que nos parece ser. Hay, en efecto, un temor original por parte del hombre en la relación con la realidad, por lo cual el hombre puede preferir la apariencia más que a la existencia, según lo que recitan los Libros Sapienciales. El hombre parece preferir ser mendaz, o sea el consciente distanciamiento de la realidad, con respecto a la aceptación de ella.

> La nada se convierte en un sustituto global de la realidad, porque la nada aporta consuelo. Consuelo, por supuesto, sin realidad; es meramente psicológico, un sedante para el ansia y el miedo.[2]

¿Por qué la realidad hiere tan profundamente al hombre, al grado de no poder resistir el padecimiento que ella le provoca? Según lo que nos sugiere el autor de *Barrabás*, Par Lagerkvist, en su texto: *Cierra tus ojos, amada.*[3]

> Cierra tus ojos, amada,
> que el mundo no se refleje en ellos,
> las cosas nos son demasiado cercanas,
> todo aquello que no somos nosotros...
> Cuando me cierras los ojos
> con tu mano delicada
> todo en torno a mí se vuelve solamente luz
> como en una tierra soleada.

La realidad es demasiado inexorable. De aquí el *agone* entre lo que aparece y lo aparente; en efecto, ella no permite interpretación y, sin embargo, exige ser interpretada.

Cuando al hombre se le priva de todos los medios de interpretación de los acontecimientos, se le deja sin ningún sentido de la realidad, afirma sagazmente, H. Arendt.[4]

Esta postura ambivalente se refleja como en un juego de luces deslumbrantes para el hombre, el cual, en el berenjenal de su mente y en la naturaleza de su libertad, navega entre el padecer inevitable de lo que acaece a pesar de él, y el intento de doblar el acontecido acaecido. En este sentido, señalamos dos actitudes que lo dominan, si bien casi siempre por un tiempo contenido e inmiscuidas entre ellas.

---

[2] H. Arendt, *La vita della mente, Il mulino*, Bolonia, 1987, p. 249.

[3] P. Lagerkvist, "Cierra tus ojos amada", en L. Giussani, *Mis Lecturas*. Madrid, Encuentro, 1999, pp. 148-149.

[4] H. Arendt, *Ebraismo e modernitá*, Milán, Feltrinelli, 1986, p. 127.

La primera se desprende de una postura últimamente remisiva o de sorda rebelión y la segunda, de abierta rebelión. Queremos usar el término rebeldía en ambas actitudes para definir, en última instancia, el sentimiento de sinsentido y de un indebido abandono, una injustificada ruptura, de la cual se desprendería la rebeldía como reacción. Pero ¿de qué tendría que considerarse indigno el hombre? La inexorabilidad de la realidad lo hundiría en un insoportable estado de incapacidad, del cual conseguiría el sentimiento de incumplimiento: si la realidad es, a pesar de mí —lo inexorable— y no se puede modificar —según una interpretación que hace coincidir lo inexorable con la exclusión de su ser—, surge impelente una pregunta: ¿y yo para qué sirvo?

Hay en el fondo del humano una exigencia de utilidad. De aquí parte el largo itinerario con respecto al cual la preferencia del hombre hacia lo aparente encontraría su justificación.

Sin embargo, existe otro aspecto al cual se deben reconducir estas consideraciones: si la realidad aparece y no es apariencia, es también evidente que ella es mucho más de lo que aparece. Otra profunda faceta de la realidad: ella es más, todavía, de lo que aparece.

Frente a este enigma, se justificaría por parte del hombre todavía más su inclinación hacia a lo que no es con respecto a lo que es —gran parteaguas, éste, de la cultura actual—, provocando una inversión en la concepción de sí mismo. En efecto, decir que la realidad es más de lo que aparece significa exactamente que el encuentro con ella acontece en un espacio temporal que no agota su comprensión, sino que permite el atravesar de la apariencia. En efecto, no es posible pensar fuera del espacio y del tiempo ni siquiera la eternidad.

Es en esta perspectiva que se abre camino la idea más correspondiente a la definición de realidad y que tal vez sane la ambigua fisura entre el aparecer y la apariencia. Y para que esto suceda debe acontecer algo.

> Y ahora, ¿qué será de mi viaje?
> Demasiado cuidadosamente lo he estudiado,
> sin saber nada de él. Un imprevisto
> es la única esperanza. Pero me dicen
> que es una estupidez decirlo.[5]

[5] E. Montale, "El viaje". En L. Giussani, *Mis Lecturas...*, p. 95.

Un imprevisto es la única esperanza: la realidad no es tal si no deja espacio al imprevisto; algo que acaece a pesar de; ... a pesar de ti, y que no necesariamente correspondería a lo esperado, porque siempre le sobrepasa siendo imprevisto.

Pero ¿permitiría la realidad dar este paso?

Segunda parte: El retorno

En la condición del hombre, el paso de lo aparente a la realidad —en efecto, este es el problema que todavía permanece en pie— se vuelve posible por un imprevisto, algo que acaeciendo dé la posibilidad de un retorno, de una recuperación: mientras que el tiempo avanza y se vuelve siempre más presente a la mente la memoria de los acaecidos que, regresando, siempre más desvelan su significado, caracterizando en nosotros la angustia por el tiempo perdido o la valoración de su intensidad presente.

El imprevisto, siempre imprevisible, sorprende el mismo reclamar por él. El imprevisto sobrecoge, en las más discretas zonas del ser, para adentrarse finalmente en un atemporal viaje de retorno que culmina delante de un terminal; por ejemplo una tumba —como por Don Giovanni o por Camús la presencia del padre— como imagen de lo inexorable y esperado aparente, de la fugacidad de la vida que encuentra su punto de desmentida en una recóndita promesa de eternidad frente a este inexorable: la muerte, delante de la cual la conciencia reclama una desmedida necesidad originaria de un hilo finalmente de ternura.

La apariencia que existe para que la mente reconozca lo permanente y la libertad libremente se adhiera a ello se llama *pertenencia.*

El destino del hombre pasaría, entonces, de la apariencia a la pertenencia: el hombre es el que pertenece. Pertenece, antes que nada, no a quién o a qué, sino simplemente pertenece. En efecto, hay una pertenencia, en la experiencia original del hombre, que no necesita de una definición específica, se da por sí misma. El ser, en efecto, se da a conocer en su dinamismo perteneciente.

Con el retorno, comienza siempre algo de nuevo que tiene su inicio en la conciencia de pertenecer; es, finalmente, reconocerse a sí mismo frente a lo inexorable de la existencia con una insospechable docilidad, en el fondo de lo humano, que siempre caracteriza una larga agonía, cuando se da por terminada su belicosa apuesta.

Don Miguel: Padre, vengo a pedir asilo y protección.
El Abad: ¿Contra quién, hijo mío?
Don Miguel: Contra mí mismo
El Abad: ¡Cómo! ¿Quién eres?
Don Miguel: Mañara.[6]

Es caro retomar el drama de Miloz; *Miguel Mañara*, que nos presenta uno de los personajes de la literatura moderna más discutidos: Don Giovanni. Lo seguimos para comprender qué significa un imprevisto, como se presenta en la vida. En un punto de la existencia del hombre, después de haberlo vivido todo y en el que puede decir:

> No alcanzar a Dios es sin lugar a duda, una minucia, pero perder a Satanás supone un gran dolor y un inmenso aburrimiento, sin duda alguna. Sabed [dice Don Miguel a sus amigos en un raro momento de confianza], que jamás nadie ha cometido un acto verdaderamente innoble si no ha llorado después por su víctima. [Es el drama de la apariencia, que nunca mantiene lo que promete, nunca satisface.] Mañara: Pero, en seguida, nació en mí el deseo de seguir lo que vosotros jamás conocéis: el amor inmenso, tenebroso y dulce. Más de una vez creí haberlo aferrado, y sin embargo, no era más que un fantasma de llama.[7]

Hay como un presentimiento del imprevisto.

¡Ay! ¿Cómo colmar este abismo de la vida? un deseo de abrazar las infinitas posibilidades.

Diría Gide: "Deseo, te he arrastrado por las calles, te he arruinado en los campos, te he emborrachado sin apagar la sed, te he bañado en las noches llenas de luna, te he llevado a todas partes, te he mecido con las olas, he querido adormecerte con el oleaje. Deseo, deseo, ¿qué hacer?, ¿qué es lo que quieres?, ¿cuándo te cansarás?"[8]

El imprevisto es en el fondo siempre esperado.

---

[6] Por el pensamiento medieval, el cristiano que entraba a la Iglesia, no entra en *un lugar*, sino que se sale de él, como la misma liturgia de los *probantes* propone; ellos, en el momento de ser recibidos en la Iglesia monástica, cantaban con los profesos: *In exitu Israel de Aegypto*. La verdadera realidad liberada era el espacio delimitado por el cerco del Monasterio: la tierra prometida.

[7] Véase O.V. Miloz, *Miguel Mañara*, Madrid, Encuentro, 1991.

[8] A. Gide, en Giussani, *Mis Lecturas...* p. 136.

Mañara encuentra finalmente a Jerónima: una belleza nueva, un nuevo dolor, un nuevo bien que sacie pronto; había afirmado Don Miguel soñando con el imprevisto.

¡Por qué no he aprendido antes a poseer una alma buena! dirá Don Juan frente a su amada.

> Don Miguel: ¿Os gustan mucho las flores, Jerónima? sin embargo, nunca las veo prendidas en vuestros cabellos, ni tampoco sobre vuestra persona.
>
> Jerónima: Por que amo a las flores... nunca las recojo. Se puede amar perfectamente en este mundo sin tener ansia de matar el amor.
>
> Don Miguel: ¡Silencio! vuestra voz me da miedo, Jerónima. Es como si un rayo de verano penetrase de golpe en un lugar protegido de las alas de la noche.

La realidad deseada duele cuando se está en su presencia. La manipulación del imprevisto es un deber moral para Mañara.

Muere Jerónima y aparece en Miguel el drama de la culpa que lo conduce a la puerta de la muerte, de la renuncia, en su opinión, de la vida.

Se abre la puerta del monasterio, tras de ser tocada.

> Don Miguel: Padre, vengo a pediros asilo y protección.
>
> El Abad: ¿Y qué buscáis aquí, hijo mío?
>
> Don Miguel: El castigo del Dios celoso; la humildad del corazón; el amor de lo que es real. He robado la inocencia, sé que el penitente restituye pero yo no puedo restituir... He matado....
>
> El Abad: Vamos, llora si lo necesitas, pero no hagas tanto ruido,... ¿qué puedes contarme, que yo no sepa? ¿No comprendes, hijo?, lo que ocurre es que piensas en esas cosas que ya no existen y que nunca han existido, hijo mío.

Mañara se encuentra frente a otra dimensión de lo real, desconocida para él, en donde lo que ha existido, lo que ha constituido para él su realidad; ya sea caprichosa, asesina, fornicadora o amorosa, nunca ha acaecido.

La nueva realidad ¿es sueño?, ¿es ilusión?, o mejor, el imprevisto.

Sólo el imprevisto invierte el camino: la realidad aparece finalmente por lo que es; no lo que Mañara piensa, sino, lo que es permanece; rompiendo definitivamente el báratro entre la realidad

aparente y la realidad perteneciente. El contenido de lo imprevisto se presenta con una dimensión finalmente humana.

Mañara:

> Esta es la Luna, esta es la Tierra... Y, sin embargo, a pesar de todas estas cosas existentes, no me atrevo a decir Tú existes. ¿Quién soy yo para atreverme a decir que Tú eres?... [El imprevisto es siempre reconocer ser reconocido por otro] No estoy seguro, no tengo derecho a estar seguro más que de una sola cosa: de mi amor por ti; ... nada es real, salvo mi amor por ti. Porque yo no soy más que un muerto entre los muertos que ha amado, porque no soy más que un nombre que llena de arena la boca de los vivos....¡Oh, hambre de eternidad! ... ¡Ámame![9]

El paso de lo aparente a lo perteneciente está dado; nada es real si no pertenece. Y no se pertenece sino en el retorno, en grado de dar a nuestra realidad su forma real: las cosas que uno se endosa, última tentativa de definirse por sí mismo, nunca han existido y este es el gran imprevisto, en lo que no se podría jamás pensar, sino dentro de un acontecimiento gratuito, es decir, paternal.

Cómo no pensar, entonces, en quien desde lo alto de su atalaya, con la mirada esperanzada hacia un punto preciso del horizonte, hacia a ti mismo, una presencia, en un principio repudiada o no reconocida, espera que la realidad torne a adquirir su definitiva y originaria dimensión: sólo tú faltas hijo mío, sólo tu imprevisto retorno.

HORIZONTES DE LO HUMANO

*Alejandro Gutiérrez Robles**

"¿Qué es el hombre?" parece no ser ya una pregunta viable en medio del panorama "post" que nos delinea Alejandro Gutiérrez. Luego de reducciones a horizontes mínimos; luego de deconstrucciones y fragmentaciones, lo que queda es muy poco y, al mismo tiempo, muy poco satisfactorio. La pregunta no es "¿qué es el hombre?", sino si hay horizontes para la humano.
La respuesta del autor es, sin duda, afirmativa, pero a condición de pensar otras y desde otras categorías.

Uno no sabe nada de esas cosas
que los poetas, los ciegos y rameras
han llamado "misterio", y temen y lamentan.
Uno nació desnudo, sucio,
en la humedad directa, y no bebió metáforas de
leche,
y no vivió sino en la tierra
(La tierra que es la tierra y es el cielo
como la rosa rosa, pero piedra).

Uno apenas es una cosa cierta
que se deja vivir, morir apenas,
y olvida cada instante de tal modo
que cada instante, nuevo, lo sorprenda.

Uno es algo que vive,
algo que busca y no encuentra,
algo como barrunto, o como Dios o hierba
que en el duro saber lo de este mundo
halla el milagro en actitud primera.

Fácil el tiempo ya, fácil la muerte,
fácil y rigurosa y verdadera
toda intención de amor que nos habita

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

y toda soledad que nos perpetra.
Aquí está todo, aquí. Y el corazón aprehende
con alegría y dolor toda presencia;
y el corazón constante, equilibrado y bueno,
se vacía y se llena.

Uno es como una cosa que anda por la tierra
y descubre la luz y dice: es buena,
la realiza en los ojos y la entrega
a la rama del árbol, al río, a la ciudad,
al sueño, a la esperanza y a la espera.

Uno es ese destino que penetra
la piel de Dios a veces,
y se confunde en todo y en todo se dispersa.

Uno es el agua de la sed que tiene,
el silencio que calla nuestra lengua,
el pan, la sal y la amorosa urgencia
del aire removido en cada célula.

Uno es el hombre —lo han llamado hombre—
que lo ve todo abierto, y calla...y,
buenamente, entra.

Jaime Sabines

He querido empezar con estas palabras del poeta Jaime Sabines porque me parece que recogen y expresan la nostalgia, la inquietud y la riqueza del drama de la condición humana a fines del milenio. Esa misma condición humana que, liberada del agobio institucional del medioevo y curada al fin del estupor antiguo frente a la naturaleza, saludara el inicio de la era moderna con el optimismo y la confianza que los avances de la ciencia y la tecnología permitían albergar frente a un futuro que se antojaba inconteniblemente progresista.

En el siglo XVII en el seno de una sociedad atravesada por la razón como criterio fundante, la concepción de la realidad como razón dio lugar al cuestionamiento de ideas directrices tanto en el campo de la naturaleza como en el del espíritu. Y, del mismo modo que se replantearon la realidad física y la realidad social sujetas a la razón, el ser humano dejó de ser una realidad que, por natura-

leza, había de considerarse estable, universal y absoluta, para considerarse a él mismo como una concepción; no sólo como sujeto de razón, sino también sujetado a la razón y por la razón. Se puede decir que cuando el hombre se da cuenta de que no es un ser definido al margen de los procesos socioculturales, cuando descubre que se define a sí mismo y es producto de su propio proceso de interpretación, entonces surge la pregunta por el ser de lo humano y tenemos el origen y derrotero de la antropología filosófica.

Con Kant se da el paso del asombro de Pascal por lo humano a la crítica, al replanteamiento, a la necesidad de indagar qué es el hombre a partir de la razón. El ser humano deja de ser esa sustancia individual de naturaleza racional,[1] capaz de iluminar la realidad gracias al conocimiento y deriva al campo de lo conocido; el sujeto cognoscente se desliza por una pendiente que lo deja en la misma situación de sus objetos de conocimiento. Así, desde las posibilidades de la razón, Kant se pregunta por ese ser capaz de conocer; y busca la respuesta desde la naturaleza de la razón, misma que se realiza según las peculiaridades de un ser racional.[2]

Como heredero de esta tendencia, será Ludwig Feuerbach quien desarrolle una propuesta filosófica eminentemente antropocéntrica. Sin embargo, en vez de seguir la inspiración idealista, invertirá el planteamiento y ofrecerá una perspectiva que recoge los rasgos constitutivos de la humanidad de las mismas interacciones sociales, de tal manera que la sustancia individual de naturaleza racional deviene en una identidad, producto de las situaciones históricas en las cuales viven los seres humanos como seres de una conciencia contextualizada y movida, básicamente, por sus necesidades de orden material.

Freud, Nietzsche y Marx detonarán el escenario que Kant había inaugurado para la antropología filosófica por la disolución de las preguntas sobre el ser del hombre en medio de pulsiones emocionales, estéticas o sociales que, inconscientemente constituyen la realidad que llamamos humana y que, de esta manera, queda sujeta a factores fuera de su alcance y la liberan de toda responsabilidad personal frente a los giros de la historia.

---

[1] Noción que Boecio lega a la Edad Media y que aún permea las instituciones fundamentales del occidente moderno.

[2] Véase Emmanuel Kant, *Kant's introduction to logic*, London, Thoemmes Press, 1992, pág. 15.

Podemos decir entonces que la modernidad, como promesa de entronización de lo humano a través de la ciencia y la tecnología, representa finalmente su crisis, pues al acotar la realidad y la ciencia a los límites de la razón, ha hecho un mundo a la medida del ser de razón, y lo que es más: ha descubierto que él mismo depende del margen que le permiten las posibilidades y las características de la razón. De este modo el ser cognoscente que adjudicaba para sí la función de ordenador de la realidad queda también ordenado dentro de los límites de la razón que le permite ordenar la realidad. En este momento se rompen los goznes del realismo y el conocimiento se queda sin referentes; rotas la conciencia y la subjetividad, se aniquila el último resabio metafísico y la realidad deviene en contextos, en posibilidades de interpretación.

El siglo XX aparece como el ciclo del economicismo, pues ya sea por la vía del capital o por la del socialismo, la industria representó la alternativa para el desarrollo de los pueblos; de ahí a la organización de las naciones en torno a los procesos comerciales sólo transcurrieron cincuenta años. En este período el factor económico se constituyó como un marco de prácticas y criterios que, pasando de lo específicamente económico a lo educativo, a lo político, e, incluso, a lo ético-religioso, ha establecido las condiciones en las que nace, madura y se proyecta el ciudadano.

Resulta entonces que el concepto de ser humano que, con mayor o menor conciencia de ello, subyace a las prácticas sociales de nuestros días es el de individuo: entidad que se define por el derecho a la propiedad y al libre ejercicio de sus bienes y facultades. En función de él son dispuestas las normas de intercambio, buscando en todo momento el fomento de su autonomía como garante de su autosuficiencia y, consecuentemente, del equilibrio social. El ideal implícito de este proyecto cultural es el de salvaguardar un mínimo de condiciones básicas que permitan a cada cual hacer de su vida lo que mejor le parezca. El individuo nace de la defensa del ser y el parecer particular frente al poder de las instituciones públicas; se gesta dentro del mercado y con él se presenta como una denodada defensa del derecho a la iniciativa y la empresa en el marco de acción que constituyen la oferta y la demanda. Él debe explorar y explotar su existencia sin el prejuicio de los convencionalismo sociales; la competitividad, la precisión, la rapidez, el manejo de información, la capacidad de respuesta y la creatividad en la iniciativa le permiten participar en la oferta que

generan los conglomerados sociales. Asimismo tiene derecho a acceder a los bienes y servicios que requiera dentro de la colectividad, pues el consumo es un punto central dentro de este modelo social: en el fondo, la adquisición permanente de bienes representa un proyecto de vida por el cual se da la autoafirmación individual. En el consumo se desarrolla y fortalece la imagen del particular y el poder adquisitivo se traduce en poder de realización individual.[3]

De frente a esta circunstancia y de manera simultánea, el ejercicio filosófico participaba de las interrogantes que el mismo modelo cultural iba sugiriendo: Max Scheler retoma las preguntas kantianas que culminan en la indagación por el ser del hombre y, en su obra titulada *El puesto del hombre en el cosmos*, intenta continuar el auge antropológico en la filosofía destacando el lugar que el hombre ocupa en el ser, no obstante, Heidegger le responde en el prólogo a *Kant y el problema de la fundamentación de la metafísica*, que el verdadero problema filosófico de la contemporaneidad está en la reindagación del ser y no en la recuperación de lo humano, pues en tanto que el hombre es el testigo y el pastor del ser, lo que hay que investigar es cómo se expresa, cómo se da el ser; de esta manera la preocupación antropológica es solamente una inquietud marginal o periférica que se legitima en cuanto se aboca al descubrimiento del lugar del ser humano dentro de lo dado que es el ser. En unas cuantas páginas, Heidegger concluye que el problema del hombre no es esencial para la filosofía y que es preferible dejar a las ciencias humanas que se aproximen a aquellos aspectos que les son propios mientras la ontología cumple con una tarea verdaderamente vital para la filosofía: la recuperación del ser. La moción kantiana para impulsar la antropología filosófica como núcleo de la filosofía se veía suplantada de manera contundente por el giro heideggeriano hacia la ontología.

En el texto que lleva por nombre *Las palabras y las cosas*, Foucault retoma la controversia y se inclina por la disolución de la antropología filosófica en las diversas ciencias humanas que se ocupan a la postre de las distintas manifestaciones o aspectos desde los cuales la realidad humana puede ser vivida, toda vez que lo humano no es una experiencia genérica sino una diversidad experiencial que se consigna de manera discursiva y que, así, da lugar a distintos matices, a distintos enfoques y diversos modos

[3] Véase Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

de ser humano, de tal suerte que el florecimiento de las ciencias humanas puso en crisis la primacía filosófica en materia de estudios sobre el hombre. Todo ello, en razón de que la diversificación de enfoques sobre lo humano como objeto de estudio anunciada por Foucalt ha permitido reconocer matices desde los cuales la idea de humanidad no sólo puede ser abordada, sino aun definida, pulverizando con ello toda posibilidad de aproximación monolítica al tema. La multiplicación de especialidades en los diferentes campos de las ciencias humanas y sociales diluye al objeto de estudio y señala con escepticismo la intención filosófica de hablar del ser de lo humano. Por abordar solamente el campo más cercano a la antropología filosófica, baste mencionar que se ha dado una serie de desarrollos que va de la arqueología y la paleontología a particularidades tan acotadas como la antropología física, la antropología biológica, la antropología médica, la antropología política, la antropología económica, la antropología social, la antropología del desarrollo, la antropología cultural, la antropología cognitiva, la antropología lingüística, la antropología pedagógica, la antropología religiosa y la antropología teológica.[4] Cada uno de estos segmentos, naturalmente, detenta una definición de lo humano y lo hace en vínculo con otras ciencias humanas y sociales que sacan del ámbito de la filosofía la pretensión de abordar paradigmáticamente todas las cuestiones relativas al tema.

Paradójicamente, el impulso filosófico que dio centralidad al tema de lo humano es el mismo que ha venido a diluirlo en una diversidad de perspectivas que definen suficientemente su objeto, sin necesidad de apelar a criterios que vayan más allá del modelo de racionalidad en turno.

El desvanecimiento de lo humano en el ámbito de las ciencias no ha culminado con la exaltación del individuo a nivel de la práctica social, ya que este último modelo de humanidad pasa por un trance de contradicción con el modelo social y se desdibuja a sí mismo como estilo de vida, pues, efectivamente, la sociedad de mercado promueve una identidad que responde a criterios de nivel de consumo, de acceso a la información, de participación en procesos de comunicación y que, consecuentemente, deriva en una identidad lábil, susceptible de configurarse de acuerdo con el entorno y el momento; una identidad que se desarrolla con el

[4] Véase Dogan y Pahre, *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora.*

discurso y muestra suficiente flexibilidad como para adaptarse a los diferentes escenarios posibles de la sociedad de mercado. La identidad resultante no es, entonces, sustancial, pues no se determina por el factor geográfico y tampoco encuentra en el decurso histórico un elemento que le dé permanencia; las posibilidades de identificación se reproducen tanto como los discursos que el individuo pueda recoger en los distintos ambientes en que se desenvuelve.

Sin embargo, en el fondo de la idea de lo humano que opera dentro del modelo social contemporáneo hay una contradicción, pues nuestra sociedad favorece la integración de una identidad adaptable que no resulte onerosa para las exigencias de movilidad del mercado; no obstante, requiere de un sujeto lo suficientemente fuerte como para que se le identifique para efectos fiscales y se le puedan enderezar procesos judiciales. De manera que, cuando el giro de los tiempos parecía ofrecernos un ejercicio de humanidad libre de todo condicionamiento, la sociedad de mercado demanda un individuo-sujeto que se ajuste a las condiciones mínimas de perdurabilidad del mercado, toda vez que un mercado social liberado a la potencialidad del individuo correría el riesgo inminente de disolverse; de ahí la necesaria restitución de un sujeto residual que garantice un mínimo de control, un marco de condiciones básicas dentro de las cuales sea posible el mercado.

Los últimos veinte años de este siglo han venido a acelerar el proceso de globalización inherente a la sociedad de mercado; el auge y perfeccionamiento de los medios de comunicación electrónica ha facilitado las transacciones comerciales y, asimismo, ha multiplicado los enlaces culturales entre los pueblos. Es por esto que el ritmo vertiginoso con el que la globalización cultural va penetrando en los perfiles sociales participa de manera todavía poco inteligible en la definición de las identidades y plantea nuevas posibilidades e interrogantes a la comprensión de la condición humana en esta coyuntura de la historia.

Debemos reconocer, por ejemplo, que con el descentramiento de la conciencia, la lingüistización de la razón y la construcción del sujeto; con el desbordamiento de la identidad por el rol social; con el desplazamiento del estado por la empresa transnacional y la sustitución del ciudadano por el consumidor; con el descrédito de los sindicatos y los partidos políticos y su relevo por los medios de comunicación con teléfono abierto o la internet en circuito directo y en tiempo real para atender los asuntos de la opinión

pública: con todo ello, la concepción de una identidad humana que dé juego a todas estas exigencias de la sociedad global contemporánea conservando cierta sujetabilidad del individuo para convertirlo en objeto de obligaciones fiscales, cívicas, jurídicas y aun psicológicas y educativas, se presenta como un problema difícil de resolver y que, no obstante, hay que afrontar.

En este contexto, las ciencias sociales y humanas se han vuelto sobre el esquema de funcionamiento del sistema comunicativo para entender desde ahí otros aspectos de la experiencia humana; la naturaleza sintáctica de la lengua prefigura sistemas de procedimiento que, al margen de los contenidos semánticos y/o axiológicos, garantizan la cobertura de una tarea, el cumplimiento de una función, la realización de ciertas operaciones, el cultivo de ciertas habilidades y, en definitiva, la consolidación de un modelo cultural en el que la idea de humanidad no se define por el criterio de logos-razón (explicación, teorización, ciencia), sino por el de logos-verbo (acción, transitividad, sintaxis). Un modelo cultural que funciona, en tanto opera a partir de signos, pero que no convoca, pues diluye los símbolos; un modelo cultural que se ahorra recursos y energía en la especulación, en la perplejidad y el cuestionamiento (la parte semántica de la lengua), y que se ocupa de invertir en la operación, la ejecución, el funcionamiento y la autocorrección del sistema (la parte pragmática de la misma).

Así pues, podemos decir que con la instauración del lenguaje como factor constituyente del medio cultural en que se desenvuelve la colectividad, el problema de la identidad humana se plantea ahora en términos de juegos discursivos[5] en los que convergen no sólo los discursos públicos e institucionales, sino también los discursos privados. De tal modo que el individuo se entiende a partir de lo que se dice de él, y de lo que él mismo puede decir estableciendo para su experiencia un plano de referencia u horizonte significativo. En la encrucijada histórica presente, el lenguaje es el sujeto.

Y en un mundo sobrecomunicado, icónicamente saturado y polisémico no faltan constelaciones de significantes que convocan, al filo del milenio, a cientos, a miles y millones de humanos tratando de conducirlos al encuentro con el sentido: esoterismos, ficciones, oleadas de consumo, corrientes psicodinámicas, reac-

[5] Véase Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval*. Madrid, Alianza, 1981.

ciones etnocéntricas, cultos, artes místico-marciales y fundamentalismos, ocupan a la gente en su dimensión más banal y cotidiana. En un plano más abstracto, y en términos más universales, otras jergas más nobles abonan la conquista de mejores escenarios para el advenimiento del siglo XXI: los derechos humanos, la sociedad civil, el respeto a la diferencia, el estado de derecho, la igualdad, la tolerancia, el respeto a la biodiversidad, la libertad de expresión, el derecho a la información, el ecumenismo religioso, la democracia, deambulan por el mundo agrupando adeptos y dando cuerpo a movimientos que siguen con pasión singular a estas ideas fantasma. Ideas que se escurren, se usan con elocuencia, se invocan, se reclaman, para perderse luego en el marasmo ignoto del discurso global mediatizado que poco cohesiona y que menos opera.

El problema de la definición de lo humano hoy viene a confirmar su relevancia; ahíto por los giros del trayecto, el siglo que termina parece reorientarse a sus primeros tientos y sigue preguntándose con Scheler ¿qué es el hombre? Los debates que se libran en diferentes frentes de carácter ético, político, económico, ambiental, rezuman añoranza por un criterio humano que, así sea por consenso, ayude a conciliar y dé lugar a medidas, a iniciativas favorables a los pueblos que en esta hora de globalización tienen que vivir desde su diferencia los impactos de aquello que se hace en el norte, en el sur, en el apartheid o en el Islam, y que resuenan o demandan la idea de humanidad como salvoconducto al equilibrio.

No resulta, entonces, aventurado decir que la viabilidad del modelo cultural para el próximo milenio depende de estos mínimos por definir, en donde lo social y lo humano sean reconsiderados en una perspectiva de sentido dialogado y plural, pero con consensos. En una perspectiva en la que, efectivamente, las definiciones de tipo esencialista ya no tendrán cabida y en la cual la relación como estructura ontológica habrá de generar las condiciones, los márgenes, los criterios, la teoría necesaria para impulsar lo humano en medio de una cultura global mediatizada y de mercado. De Habermas a Gadamer, de Buber a Levinas, de Zubiri a Ricoeur se confirma una idea: que no se encuentre nada donde falte el nosotros; que no se pueda hablar de realidades donde falte la participación, el compromiso, la coexistencia, donde la ontología no sea ética y la lógica, pragmática.

Los horizontes cercanos de lo humano parecen ofrecernos todavía un siglo de esfuerzos de mercado, de luchas comerciales,

de discurso publicitario y policéntrico que aprisiona y diluye la condición de hombres y mujeres. Empero, cuando la contradicción al fin llegue a su hartazgo, el mito moderno del individuo se habrá dimensionado y, dejándonos de él solo lo necesario, podremos explorarnos como especie, como colectividad, como cultura en donde para hablar de lo humano habrá que decir *nosotros*. Esa es nuestra esperanza y desafío; lo que podamos hacer en el trayecto será solamente un anticipo de lo que otros, en otra situación y en otros tiempos, podrán experimentar al descubrir en el nosotros el poder benefactor del fuego nuevo.

LO EXTRAÑO EN EL CORAZÓN DE LO HUMANO

*Ana María Martínez de la Escalera**

La categoría de lo extraño se presenta como rubro paradójico en el mundo del hombre en cuanto que es lo que atrae y repugna a la vez. Hoy día la señal de foraneidad significa exclusión y extrañamiento de lo prescrito a través de ciertos criterios o paradigmas ubicados por medio de leyes e instituciones que corresponden a lo propio, excluyendo todo aquello que no se le asemeje.
El poeta, sin embargo, descubre la posibilidad de un trastocamiento de estas cuestiones señalando al tiempo la contingencia de las significaciones y mostrando que a través de los juegos del lenguaje se logra ese trueque, desprendiéndose de ahí una nueva resignificación y una nueva realidad a partir de lo extraño.

Amistad con los extraños, precisamente así definió Benjamin con certera oportunidad la relación que deseaba establecer con las fuerzas colectivas que actúan en la historia.

El amigo representa la figura del metafísico puro que se decide a renunciar a la falsa unidad sobre la que se apoya toda pretensión sistemática, para de este modo asumir la actitud del intérprete que formula para cada cosa su propia filosofía específica, haciendo así de cada objeto una única e irrepetible experiencia filosófica

Walter Benjamin

Entre la diversidad de emblemas de la alteridad que la historia de nuestra imaginación recoge, destaca la de lo extraño como una de las más prolíficas y a la vez paradójicas de las ocurrencias humanas. Lo extraño,

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

que nos repugna y nos atrae en la misma medida se afirma por su desestabilización del sentido de lo común, lo semejante, lo familiar y lo propio, categorías sobre las que se erige casi cualquier identidad política o histórica.[1]

Una delgada línea etimológica, resistente a las transformaciones del espacio y del tiempo, une al extraño y al extranjero con la figura del otro. La poesía griega preclásica aportó el sentido de foraneidad a la noción etnocéntrica de lo *heteron*, recurriendo al calificativo *xénê*, acompañante fiel de las potencias enmascaradas de Artemisa y Dionisos. Lo foráneo no se concebía tanto como aquello procedente de un lugar humano lejano sino lo equidistante a lo divino y a lo humano, en sentido estricto *lo que no tenía lugar asignable* dentro de la imagen griega del mundo. Pendía de la noción de foraneidad el sentido de peligro, de amenaza a la estabilidad de lo conocido. Con todo, para los griegos se podía ser griego, es decir hombre, y al mismo tiempo, un otro, un extrañado, un exilado vetado de sus derechos de ciudadanía. La persistencia hoy día de la señal de foraneidad sobre algunos individuos específicos y sobre usos y costumbres tradicionales es el resultado de las exclusiones prescritas por la cultura moderna. Lo extraño se manifiesta también en un extrañamiento o distanciamiento de lo que usualmente consideramos *la manera correcta de hacer las cosas*.

Aprendemos a reconocer como natural la oposición entre lo familiar y lo extranjero cuando en realidad cada una de ellas sólo es un significante, vacío y flotante, que se llenará de contenido como resultado de un determinado programa civilizatorio. Lo que llamamos extraño será entonces la suma de significados negativos, desacostumbrados. De donde se deriva que lo acostumbrado es la manera correcta de existir en el mundo, "la manera como las cosas se hacen", aunque ello revele un conformismo bastante discutible.

Hofmannsthal argumentó que entre las polaridades distante/cercano *no decide el juicio racional sino el lenguaje en su más juguetona faceta*: de manera similar a cuando aquí y allí trastocan su sentido dependiendo de la posición de quien habla, lo cercano y lo distante, lo familiar y lo extraño intercambian sus valores y

[1] Esta estructura extraño/semejante comporta el riesgo de deconstruirse a sí misma. La lectura cuidadosa muestra que no hay sentidos últimos, irreductibles de lo extraño y lo semejante sin su propia diferencia.

predicados, dependiendo de la actualidad (kairós). Esta última es el efecto de las fuerzas que el programa civilizatorio hace jugar en cada oportunidad mediante instituciones y leyes que se encargan de definir y dirigir el comportamiento de los seres humanos. Lo semejante a nosotros, puesto que se nos aparece a la mano como lo más natural, se torna el fundamento del deber ser. En realidad sucede a la inversa, puesto que llamamos natural a lo habitual y lo común, es decir, a lo que sólo puede ser el resultado del trabajo de la cultura y la civilización, trabajo institucional y reglamentado, sobre las experiencias que conforman la realidad social. Si un estado de cosas considerado natural se trastocara, imaginaríamos que la crisis finalmente ha hecho presa del programa civilizatorio. Pero el poeta o cualquier otro trabajador de las palabras sabe —y ha experimentado sin duda en muchas ocasiones— que el trueque de significados entre lo común (lo evidente) y lo extraño es el derecho de la poesía y la crítica, no sólo la señal ominosa de la crisis. Con todo la manera de luchar contra los efectos prejuiciosos del antropocentrismo sobre el porvenir de la imagen de lo humano, como sabía Hofmansthal, era precisamente, dejando jugar al lenguaje para mostrar que toda estabilización del significado es contingente, y depende de consideraciones provisionales cuyo futuro será siempre la revisión y transformación. El chauvinismo no es un error de juicio que podría solucionarse aplicando una severa analítica de la verdad a los discursos públicos sino una acción humana, demasiado humana, responsable de los peores fanatismos nacionalistas y racistas; y sin duda también el mayor obstáculo a vencer por la "amistad con los extraños" recomendada por Walter Benjamin, como la única y oportuna vía para reconciliar las fuerzas antagónicas de la historia. Sin embargo, más que una vía, esta amistad debería tomar la forma de una prueba, parte de una batería amplia y compleja para el examen permanente de nuestra política ciudadana.

No sabemos de ningún trabajo civilizatorio que no haya sido a la vez un trabajo de barbarie, advertía Benjamin en sus tesis sobre la historia. El se refería a dos tipos de barbarie: una entendida como aplicación de la fuerza de la ley, del poder de las instituciones hegemónicas, las que vigilan, ejecutan y regulan la vida cotidiana; contra el otro significado, el cual se comprende sobre el modelo del trabajo minucioso de las libertades que los individuos se toman con la lengua y la cultura.

Walter Benjamin advirtió que los bienes culturales que se

abarcan con la mirada tienen todos y cada uno un origen doble, que no podremos considerar sin experimentar un cierto temor. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también *a la servidumbre anónima de sus contemporáneos que intentan escapar a la dominación y la hegemonía*. Desde este punto de vista, la regla y la normalidad, deben ser tratadas como un "estado de excepción" antes que como la manera en que se hacen las cosas y lo extraño, por lo tanto, como la oportunidad de salvaguardar la diferencia y los productos de la historia anónima. (*Tesis de filosofía de la historia*, 7; 182) Al levantarse críticamente contra la jerarquización que contrapone lo natural y lo extraño, consíguese cuestionar su estabilidad descriptiva y declarar su egoísmo basal.

No hay por cierto naturalidad de los comportamientos y de la lengua que no sean prescritos por los usos específicos de una comunidad para conseguir la estabilidad social. Así en las cosas, es el *usus* institucionalizado el que dicta lo que debe ser tenido por normal, correcto, transmisible, comunicable; lo que puede y debe hacerse, por la fuerza que le confiere el hábito a los comportamientos humanos. Por lo mismo, la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones temporales y provisorias, puesto que la estabilidad no es consustancial a la sociedad, y ésta busca siempre conseguirla a cualquier precio. No hace mucho que Derrida expresara que esta "inestabilidad, que es fundamental, fundadora e irreductible, es al mismo tiempo lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, empero al mismo tiempo es una fortuna, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar".[2] Es decir, de llegar a ser menos filantrópicos con "nosotros" y más amigos con "los otros", puesto que en toda filantropía se oculta el peor de los conformismos y el dolor que acompaña la exclusión. Novedosa *filia* que debemos poner en práctica a distancia de la *filia* griega que aún informa nuestras pasiones.

Mucho tiempo atrás, Dante Alighieri prescribió al poeta el uso de la alegoría, en lo que hoy tendríamos como un ejemplo típico de una operación de extrañamiento. Dante inaugura una filosofía de la palabra tanto como una poética. El punto central en ambas

[2] Chantal Mouffe (comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 163.

consistió en la utilización de la violencia paradójica, de la alegoría contra el vaciamiento del sentido común. Lo que era aristocratizante en Dante se resignifica hoy en día como la lucha contra el exceso empirista en el lenguaje y en su teoría. Porque recordemos que lo paradojo es lo que se resiste al sentido común, producto este último, por lo general, de prácticas hegemónicas.

Para la habitual perspectiva simplificadora que elogia la naturalidad de lo propio y excluye todo lo que no se le parezca, cualquier otro será siempre un *bárbaro*, es decir *aquel que no es semejante a uno*. En el nombre de "uno" o "nosotros" se condensa empero el problema típico de cualquier identificación excluyente, presente en la pedagogía nacionalista. ¿Cómo se decide? ¿Cuál es el criterio prescrito tras esa identidad, esa mismidad? ¿Cuáles las técnicas de exclusión? El hecho incontrovertible de que la identidad se acompañe de exclusiones de todo tipo y de que ésta sea *la manera en que son las cosas* no evita, sino por el contrario, obliga o compromete a una reflexión infinita o a una suerte de infinita responsabilidad con lo amenazado.[3]

Lo otro, lo excluído

Pensar desde lo amenazado ha sido una tarea radical que una cierta filosofía contemporánea se ha reservado para sí. Se trata de una cierta *sabiduría de la diferencia* que, junto con Nietzsche, sostiene que la noción de pureza o de identidad —de lengua, de tradiciones, de cultura—, no remite a un sentido absoluto, incontestable, sino que es el resultado de usos específicos, en determinadas circunstancias que estamos en nuestro derecho de criticar.[4] Al igual que el filósofo alemán, el pensamiento de la diferencia abandona la explicación platónica según la cual el mítico *nomotetes* y el dialéctico[5] habrían puesto las rectas denominaciones a las cosas y a los hijos de los hombres. Los nombres de lo excluído son, como todo lo demás que pertenece al lenguaje, gobernados por la circunstancia; circunstancia que Platón condenó, recurrien-

[3] Esta tarea será infinita en la medida que reconozcamos que toda decisión que afecta positivamente a unos, corre el riesgo de excluir a otros. Siendo eso de esa manera sólo nos queda reflexionar esta situación y modificar continuamente las decisiones para integrar positivamente a todos. Cf. Mouffe Chantal, *op. cit.*, p. 168.

[4] F. Nietzsche., *El libro del Filósofo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 143-144.

[5] Platón, *Cratilo*, México, UNAM/II Filológicas, 1988, p. 390 c 11.

do a la fórmula protagórica, según la cual el hombre es la "medida de todas las cosas". Resignificada esta cita permite entender que el estado normal de la lengua es decidido por la relatividad del *acontecimiento*, cuyas marcas singulares se hallan en la *ocasión* y en la *posición* de quien habla y escucha; no hay por tanto absolutos en la denominación.

Tiempo atrás la retórica enseñó que de suyo el discurso no puede ser puro ni impuro; la pureza o identidad de una lengua (o cultura) consigo misma se presenta entonces en lo "no sorprendente" que Nietzsche criticara amargamente como un mero "sentimiento" o pathos.[6] Para evitarlo, es de suma importancia determinar la materia de que se forma poco a poco ese "sentimiento de la pureza" y donde una sociedad culta escoge, entre maneras diversas, hasta fijar la totalidad del campo de su lenguaje. Es sabido que leyes y analogías inconscientes orientan el proceso de conservación del sentido común. Por otro lado, los barbarismos que quedan fijados por igual en momentos de crecimiento de la lengua, acaban por modificar notoriamente la forma de la lengua.

No podemos sino reconocer que el filósofo alemán tenía razón: fue a través de los barbarismos que la lengua española desprendiose del buen latín. Se diría que el barbarismo y el solecismo son sendos principios de la vida de la lengua y de la vida que hay en la lengua, invirtiendo el sentido de la frase que Aristóteles enuncia en la Retórica[7] *archè tês léxeos tò hellènizein* (la helenidad es el principio de la lengua); con el resultado de que la helenidad es concebida entonces como el efecto de la lengua, más bien que lo contrario.

Lo bárbaro, lo extraño, lo extranjero son los indispensables otros que resultan de cualquier política que descansa en procesos identificatorios. Polaridad que protege la identidad consigo misma, su centralidad. Pero se trata meramente de una Forma que le cuesta muy cara puesto que su fuerza predicativa descansa en su habilidad para permanecer vacía de contenido y propensa a invertir

[6] Debemos entender la semejanza según el tono del epígrafe que inicia esta recensión y que es debido a la pluma de Nietzsche. Sin embargo existe un texto donde la igualdad y la semejanza son consideradas operaciones de la edad democrática y notoriamente perjudiciales a la larga, es decir destructoras o desestabilizadoras de lo social. Tocqueville Alexis de, *La democracia en América*. Sennet Richard, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1988.

[7] Aristóteles, *Retórica*, III, 5.

y desestabilizar continuamente su facultad descriptiva. Mientras tanto lo extraño que continuamente, al igual que lo bárbaro, es el producto de la historia, de sus resignificaciones e invenciones, continúa dándonos motivos para interrogar, siempre una vez más, a la ley distributiva que se encarga de producir permanentemente a víctimas y victimarios.

DE LA HOSPITALIDAD DEL SILENCIO

*Esther Cohen**

Siguiendo a Derrida, Scholem y Abulafia, Esther Cohen nos presenta una importante reflexión filosófica en torno al silencio, afirmando que "...somos huéspedes del hombre, humildes invitados a la casa del tiempo, que gracias a la nobleza de la palabra, somos capaces de vivir una vida... en que alojarse anuncia paradójica y simultáneamente la dimensión del desalojo, es decir, del silencio, donde se muestra con mayor energía y profundidad la ambigua virtud del lenguaje".

Lenguas sin itinerario. Como si no hubiera más que llegadas, por lo tanto acontecimientos, sin llegada.

Derrida

Guardar silencio, es lo que sin sin saberlo queremos todos al escribir.

Blanchot

La esencia del lenguaje, escribe Levinas, es amistad y hospitalidad, y en esta "casa" en la que *habita* el hombre, el nombre propio es el espacio desde donde la generosidad del lenguaje despliega su mayor fuerza de acogida. Porque somos huéspedes del nombre, humildes invitados a la *casa del tiempo*, que gracias a la nobleza de la palabra, somos capaces de vivir una vida. En ella aprendemos a *habitar* el mundo; de ella nos ausentamos. Y es justamente en el nombre propio donde esta naturaleza de *tránsito* por las palabras que sella nuestro

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

pasaje por el mundo, en que alojarse anuncia paradójica y simultáneamente la dimensión del desalojo, es decir, del silencio, donde se muestra con mayor energía y profundidad la ambigua virtud del lenguaje.

Ahora bien, si como escribe Derrida en *El monolingüismo del otro*, "incluso estando yo vivo, mi nombre señala mi muerte. Es ya portador de la muerte de su portador. Es ya el nombre del muerto, la memoria anticipada de su desaparición", si en su profunda dimensión simbólica, la "posesión" del nombre propio no marca sino la pertenencia a fin de cuentas al territorio de las sombras y del silencio, si la sonoridad es sólo otra forma de mutismo, otra manera de callar, más grave e impenetrable, ¿qué sucede con aquellas voces que no participan del espesor del nombre propio ni de su cualidad y volumen elevadamente simbólicos? Si ya en el nombre, el hombre se juega su ser no como fundamento ni como estructura fuerte sino como acontecimiento, si en él, el hombre mirado ya desde su perspectiva de la muerte, se conforma sobre todo como proyecto, ¿en qué medida este carácter de frontera donde confluyen el territorio del "sentido" y el del abismo, aparece a su vez como la especificidad misma, no sólo del nombre propio, sino de todo lenguaje, de toda palabra, de toda escritura?

La interrogante y la angustia por el lugar del nombre propio atraviesa buena parte de la literatura de nuestro siglo: desde Proust, que no es capaz de "imaginar Bayeux, ni sus casas ni sus gentes, sino como una creatura toda hecha de Nombre, surgida de su Nombre",[1] hasta la adelgazada consonante donde encuentra refugio el personaje kafkiano, o el pronombre "yo", como remanente último de la existencia del innombrable de Beckett, el nombre como espacio de acogida en el que el ser del hombre se dilata, se fragmenta o se contrae adquiere una cualidad narrativa inédita. Si para la tradición antigua el nombre era ciertamente natural y respondía en su completud, por el destino único del individuo y, en ese sentido, compartía esta propiedad narrativa, el nombre propio en un escritor como Kafka ha tenido que aprender a convivir de otra manera con su narratividad, constituida en primera instancia por la fractura: fragmentación del nombre que ya no da cuenta del individuo en su calidad de *Idéntico a sí mismo*, del supuesto suelo firme que pisa; a cambio, éste se ha convertido en la arena

[1] Proust, 318.

donde se libra el debate entre el ser del hombre, al tiempo que su propia *puesta en cuestión*. Porque la K del *Castillo* no esta ahí para certificar ni atestiguar nada. En última instancia, si hay algo que puede confirmar la consonante es su carácter incierto, vacilante, inexacto: el cuestionamiento mismo de su existencia; K es el agrimensor sin tierra. *El Castillo* se instaura así, a través de su K personaje, como el espacio donde se despliega una serie indeterminada de actos fallidos, de encuentros siempre pospuestos, de diálogos como puro simulacro: acontecimientos sin llegada, comparecencias sin testigos. Lo que acontece a K con mayúscula es lo que ya ha acontecido al resto de las consonantes, de las palabras y de los nombres; sólo que a éstas no les ha quedado ni siquiera el consuelo de la mayúscula. Aunque el consuelo, ¿es realmente tal? En realidad, K es ya el lugar de la indefinición y la polémica, el lugar de un *nolugar*.

Pero, ¿habría que pensar en esta fractura como la maldición de un siglo —el nuestro— caído en desgracia? ¿O habría quizá que rescatar la fisura y la minúscula como diferencia, como la forma especifica en que el individuo ha aprendido a narrarse en la modernidad. Ya no se trata más de una relación con el mundo desde la letra capital, el titán de la Identidad (Mismidad) abrió desde Madame Bovary el paso a una Alteridad pensada como apertura: en efecto, la literatura nos ha hecho volver los ojos a los personajes narrados en minúsculas, porque ¿qué son, si no, los nombres de Samsa, Bloom, Kurtz, el nombre-abismo, K, etcétera, sino historias de letras ordinarias, minúsculas buscando construirse sin el recurso de la letra capital?

Gershom Scholem, el estudioso que, en este siglo, hizo de la mística judía una disciplina rigurosa de estudio, sostenía que el nombre de YaHVeH era a los ojos de los cabalistas medievales el nombre más breve y, a su vez, el más largo. El más breve ya que cada letra aislada del Tetragramaton representaba en sí misma un nombre. El más largo porque al manifestarse como una narración dentro de la *Torah*, toda ella daba cuenta de su Nombre. De esta manera, el tetragrama YaHVeH, sometido al tabú de la voz y la vista, ya que impronunciable e ilegible para sus fieles, comparte su perfil sagrado al desplegarse en el terreno de lo profano, es decir, de la escritura. Porque sólo al desacralizarse narrándose, la letra capital del Dios hebreo se ofrece a la mirada de los hombres; sólo profanándose, el nombre desciende al mundo de las minúsculas y se humaniza. Esto, que pudiera considerarse como la

degradación de lo divino es, por el contrario, en el misticismo de la cábala, la única manera posible de acceso al Nombre, la forma privilegiada de internarse en su universo. Porque, en el fondo, es justamente en el fragmento y sólo en él donde es posible encontrarse con el nombre: no en la fortificación de la letra capital que atrinchera sólo el silencio, total y absoluto.

Abraham Abulafia (1249-1291), nacido en Zaragoza, España y contemporáneo al *Zohar*, propone, en su teoría cabalística de los nombres, la idea de que la circuncisión es, en realidad, la escritura primera; el corte que se opera en el cuerpo del varón, donde se inscribe un segmento del nombre divino, es el auténtico gesto, sostiene, mediante el cual el hombre participa de la letra capital. Porque sólo en la incisión fragmentaria de Su nombre, es posible participar de su gracia. Aunque ya en esta aparente generosidad de dar-el nombre, el rito mismo del nombrar lleva implícita, en Abulafia, la idea de que el lugar del nombre no es más que el lugar del trazo, de la herida y la mutilación: circuncidar inscribiendo, de principio, el disminuido o abreviado nombre de Dios es ya aceptar que ahí donde *habita* la sacralidad, *habita* también lo que nunca llegará a habitarse del todo.

Y por esa misma razón, continúa Abulafia, la única manera de "poseer" el nombre, se da a través de este encuentro siempre diferido con la letra capital. Así, de la misma manera en que el sexo viene rasgado para darse un nombre, la Escritura con mayúsculas, la Torah, cuerpo divino para la cábala, debe igualmente ser circuncidada para tener acceso, aunque impreciso, del o de los nombres de Dios. De ahí que Abulafia sostenga que es necesario "derramar la sangre de las lenguas". Escribe Abulafia:

> Lee toda la Torah, tanto hacia adelante como hacia atrás, y derrama la sangre de las lenguas. Así, el conocimiento del Nombre esta por encima de todas las sabidurías en calidad y valor.[2]

La operación del derramamiento de sangre en la Escritura, podríamos decir, equivale a la combinación y permutación de las letras que componen la Torah. Deconstruir, dislocar y desmembrar las setenta lenguas existentes, provenientes de la Torre de Babel, circuncidar el Texto, hacerlo sangrar hasta encontrar en su cuerpo

[2] *Idem.*, Language, 27.

y, de manera concreta, en su sexo, la huella del Nombre. De esta manera, hacer sangrar la escritura recuperando la marca de Dios inscrita en el cuerpo del Texto, de la misma forma en que el brit milah, la circuncisión, que en realidad significa el pacto de la palabra, hizo posible la sagrada comunión entre lo divino y lo humano.

Ahora bien, habría que señalar algo que perturba en la teoría de Abulafia, esto es, el carácter estrictamente fálico de la escritura. Si el origen de la alianza y de la escritura se sostienen, aunque de manera fragmentaria, en la inscripción del nombre en el sexo del varón, ¿qué sucede con la desmarcación femenina? ¿Acaso su "falta" la excluye, por un principio biológico, del paraíso, aunque mutilado, del nombre? Curiosamente, la Torah, a la que es necesario circuncidar, pertenece en la lengua hebrea al genero femenino. Y si es así, ¿cómo seguir la huella del nombre en una superficie que no sangra a partir del sacrificio, es decir, que no se muestra nominalmente, pero cuya sangre, sin ser objeto del ritual, inscribe su firma en la descendencia?

Quizás habría que hacer un esfuerzo y pensar el corte y la herida en términos más amplios, no como inscripción de superficie, exterior y visible, sino como incisión profunda, invisible: simbólica.

Jacques Derrida, a quien con sorpresa descubro por una afortunada casualidad en los límites del pensamiento de Abulafia, y cuya preocupación por las trazas de la escritura y la fuerza del nombre recorre su extensísima obra, escribe en su texto *Circonfesion*, su vínculo ambiguo con la sangre de su sexo circunciso. Ahí donde la amnesia y muerte de la madre lo confrontan con la falta corporal que desde siempre parece haber guiado su escritura, Derrida se concibe a sí mismo como rehén del corte ritual, como el siervo del tatuaje incompleto de su propio nombre. Escribe Derrida:

> ...circuncisión, nunca he hablado más que de ello, tened en cuenta el discurso sobre el límite, los márgenes, las marcas, los pasos, etc., el cierre, el anillo, el sacrificio, la escritura del cuerpo, el *pharmakos* excluido o retraído, el corte/costura de Glas, cortarlo y volverlo a coser, que da pie a la hipótesis según la cual es de eso, de la circuncisión, de lo que, sin saberlo, sin hablar jamás de ello o hablando sólo de paso, como de un ejemplo, hablaba o me permitía hablar siempre... de la castra-

> ción falsa, no falsa sino simulada, que no pierde lo que simula perder y que la transforma en letra pronunciable (935).

Al escribir desde los márgenes de la castración, falsa o simulada, Derrida transforma la herida en letra pronunciable y la desgarradura de su sexo en "el deseo de la literatura". Y si los libros se escriben primero en la piel, éstos habrán fracasado si no sangran, si en ellos aparece "este submundo de cicatrices, escaras, llagas y canibalismo, de alianza de sangre que gotea..." La huella del sacrificio, huella del nombre en la piel, parece ocupar el espacio del *pharmakon* que le hace posible el enfrentamiento con la muerte, alteridad donde el silencio materno desarticula y hace tambalear su ya fragmentada identidad. Ante la "ausencia" de su voz incapaz de *devolverle su nombre*, Derrida se escribe y se inscribe en una doble pérdida: no sólo la del cuerpo desgarrado sino, particularmente, en la del desprendimiento de una madre que olvida y, más adelante, enmudece para siempre. Pareciera, en este caso, que no bastara la corporalidad paterna de la letra, ni siquiera la firma de Dios en su sexo: el nombre parece exigir "la corporalidad" fónica de la madre, que hace cuerpo de él, al pronunciarlo. Por ello es necesario: "escribir esto cuando mi madre ya no me reconoce y cuando, capaz aún de hablar o articular un poco, ya no me llama, y para ella, por tanto, mientras viva, ya no tengo nombre."

La sangre del sacrificio ligada a la escritura se ve en Derrida, a diferencia de Abulafia, confrontada con la sangre de la maternidad: silenciosa, impura "contracicatriz ejemplar que debemos aprender a leer sin verla" y capaz de poner en entredicho la verdad del nombre: Jackie, sujeto-sujetado a la amnesia de la madre. "Una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada; no, sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación. Y si esto es cierto para el filósofo, si "no hay hábitat posible sin la diferencia de este exilio y esta nostalgia, el desencadenamiento de la ausencia materna viene a poner en evidencia la fragilidad del nombre y, con ello, la imperfección de la signatura divina.

Derrida pone de esta manera al descubierto, desde el dolor de la pérdida y el abismo de la muerte de la madre, la *falta* de Abulafia. Al tiempo que su escritura surge del mismo lugar desde donde el místico apunta a la revelación del nombre —su sexo circunciso—, el filósofo despliega la herida hacia un horizonte más vasto y complejo. La inscripción femenina, maternidad silenciosa, tam-

bién habla, escribe y construye el nombre. Si es cierto que, como escribe Rosenzweig "los nombres habitan como espectros nuestras frases" y que en última instancia ellos no son sino fragmentos desprendidos de un nombre ya fragmentado en el corte ritual, habría que dilatar, expandir la herida del nombre a un espacio anterior a toda mutilación ritual, es decir, al desprendimiento original: Abrir la herida de los nombres y derramar la sangre de las lenguas adquiere sólo así su aliento y su sentido más profundo.

ILUSTRACIÓN Y MITO

*Óscar Martiarena**

Distanciada de la religión y la metafísica, la voluntad de autonomía de la conciencia ilustrada que también ha sido "el origen de muchas de las sombras que oscurecen al mundo contemporáneo", ha tenido que ser rectificada por aquello que podía reconstituirle su pérdida de unidad y legitimación; el mito. Frente a la propuesta que en este sentido desarrolla Manfred Frank: la del advenimiento de un nuevo cristianismo, Óscar Martiarena señala la inconveniencia de cifras la única posibilidad de futuro en el mito, y a partir de aquí sugiere más bien la idea de "una tensión compensatoria en búsqueda del equilibrio": critica libertad y autonomía, sí, pero en el horizonte multiplicador de sentido que es el mito.

Al constituirse como entidad autónoma, desligándose de cualquier tutela ajena a sí misma que buscara gobernarla, y al instaurarse como capacidad de establecer sus propios fines, la conciencia ilustrada fundó una nueva época en la historia de Occidente. Hoy, más de dos siglos después del inicio de ese singular proceso al que llamamos Ilustración, sabemos que es de ahí de donde en buena medida proceden nuestras luces y, con ello, nuestras certezas y verdades. Pero también hoy, no pocas veces se sospecha que muchas de las sombras que oscurecen al mundo contemporáneo tienen su origen en el Iluminismo.

Alentada por el desarrollo del saber científico y las ventajas de la técnica, la conciencia ilustrada procedió desde muy pronto a una crítica continua y severa del pasado que le precedía y, confiando en su propio valor, optó por declararse autónoma. Con ello, dejaba atrás señaladas sujeciones: la religiosa, que le impedía mirar sin sombras un mundo natural regido por sus propias leyes; y la metafísica, que le exigía someter cada uno de sus pasos a un orden

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

fundamentado y unitario del cosmos. Así, con su distanciamiento de la religión y de la metafísica, la Ilustración ganaba la libertad necesaria para gobernarse a sí misma.

Resultado de su proceder son, lo sabemos, la ciencia y la técnica modernas, a las que se suma la búsqueda por construir un mundo de seres humanos libres, sin las ataduras que otrora significaban las dominaciones políticas y religiosas. Pero además, paralelo a su distanciamiento del pasado, la Ilustración generó un movimiento paulatino, aunque permanente, de desdivinización del mundo: con las luces los dioses huyeron y, con ellos, los mitos que encarnaban.

Anterior a la Ilustración europea, el mundo aparecía a los ojos de los filósofos medievales como un orden cósmico perfectamente organizado, en cuya cúspide se encontraba Dios, creador y fundamento del mundo. Dios era la realidad suprema, mientras que lo sensible, lo natural, lo creado por su propia mano, era sólo apariencia imperfecta. Todos los entes del mundo eran vistos como dependientes de la unidad divina. Y he aquí que la Ilustración, con su voluntad de autonomía, fue apropiándose de lo que otrora correspondía a Dios como unidad y entidad superior, despojándolo así de su soberanía sobre el mundo. El conocimiento dejó de estar garantizado por la divinidad, y los seres humanos se dieron a la tarea de construirlo bajo sus propias reglas y a darse un mundo gobernado por unas leyes convenidas entre ellos mismos. Todo ello, al tiempo de realizar una lenta, pero incesante, disolución de la antigua totalidad.

Muy pronto la Ilustración fue criticada. Ciertamente, muchas de las críticas procedían de los ámbitos afectados por el proceder ilustrado, que en su avance sacudía e incluso derribaba la solidez de los sistemas considerados en otro tiempo como incuestionables. Algunos miembros de los ámbitos religioso y político que resentían la marcha devastadora de las luces, apostaron por la restauración inmediata del antiguo régimen. Sin embargo, no todas las críticas a los movimientos ilustrados provenían de los sectores conservadores. Al respecto, llama la atención, por ejemplo, la presente en ese breve texto conocido como *El más antiguo Programa del idealismo Alemán* de 1795, en cuya redacción al parecer coincidieron Hegel, Schelling y Hölderlin.[1]

[1] F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, libros Hiperión, 1990, pp. 27-29.

En este breve texto, tan recurrido pero también tan difícil de agotar, distanciándose de su inicial entusiasmo por el triunfo de la razón en Francia, los jóvenes filósofos echan de menos una "física en grande" frente a la producida por la Ilustración que, sin vuelo alguno, "avanza fatigosamente de experimento en experimento" y sin satisfacer a ningún espíritu creativo. Dicen, además, estar convencidos de que el Estado debe desaparecer porque, en vez de hacerlo libremente, trata a los seres humanos como a máquinas. En fin, asumiendo que la idea que puede unificar al todo sólo puede ser *la belleza*, y pugnando porque la poesía se convierta en "maestra de la humanidad", los compañeros de Tubinga se pronuncian por la formación de una *nueva mitología* que, afirman, permitirá la difícil conciliación entre ilustrados y no ilustrados.

Al parecer, la crítica a la Ilustración que en este texto se esboza no cifra sus aspiraciones en la restauración del antiguo régimen. Más bien hay en la propuesta del *Programa* el reconocimiento de que, al marchar por sus propios medios, la nueva ciencia se muestra incapaz de rendir los frutos esperados, aunque también impotente de establecer vínculo alguno con otra cosa que no sea ella misma; a su vez, está presente en el texto la afirmación rotunda de que en su funcionamiento, al privar a los seres humanos de su libertad, el Estado no hace otra cosa más que tratarlos como a máquinas. A lo anterior, los autores del *Programa* añaden que en el mundo ilustrado, en razón de su autonomía, la ciencia y la política poco tienen que ver entre sí e incluso con todo aquello que no alcanzan a objetivar. Y es frente a tal diagnóstico que los jóvenes filósofos lanzan su asombrosa propuesta: sólo desde un ámbito distinto a la ciencia y a la política, sólo desde la poesía, podrá surgir una nueva mitología que unifique y dé "perpetua unidad" a los ámbitos autónomos, haciendo que ilustrados y no ilustrados estrechen por fin sus manos.

Ahora bien, de principio resalta que en el *Programa* se diagnostique la separación de la ciencia y de la política, y que frente a ello la propuesta sea la de alcanzar una "perpetua unidad", lo cual sólo podrá lograrse mediante la poesía. De lo que se desprende que, de acuerdo con los autores de este sorprendente texto, la autonomía ganada por la ciencia y el Estado respectivamente, tendría que ser sometida a un ámbito superior que les diera unidad; ese ámbito, se afirma, es el de una *nueva mitología*, el de una poesía que debería convertirse en "maestra de la humanidad". Así que, al menos para los redactores del *Programa*, frente al proceder

ilustrado que promueve autonomías y disuelve totalidades, habría que producir nuevos mitos instauradores de una nueva unidad.

Como se sabe y como Manfred Frank muestra en *El dios venidero*,[2] la búsqueda de una nueva mitología, como vemos requerida para mitigar el proceder disolvente de la Ilustración, ocupó la atención de otros pensadores y artistas a fines del siglo XVIII y principios del XIX. A la vocación analítica y diluyente propia de la Ilustración se opuso la sintética y unificadora del mito. A los ojos de muchos, no sólo de los seminaristas de Tubinga, el mito estaba llamado a dar unidad a la fragmentación generada por la época ilustrada y, con ello, a producir la "unidad perpetua".

Recapitulando, podemos afirmar entonces que, al menos para algunos, la Ilustración se convirtió desde muy pronto en sinónimo de pérdida de unidad, incluso de pérdida de legitimación, y el mito en aquello que podría reconstituirlas, incluso dentro del propio horizonte ilustrado. Y con ello, apenas iniciado su camino, la Ilustración fue objeto, y aún lo sigue siendo, de diversas críticas precisamente por su carácter de disolución de la unidad por algunos anhelada y en otro tiempo presente, por ejemplo, en la metafísica medieval. Así, se ha argumentado que la Ilustración disuelve los valores fundamentales y nos conduce a la pérdida de sentido; que hay valores superiores a los ilustrados; que los seres humanos somos algo más que criaturas racionales. Más aún, en los dos últimos siglos, grandes filósofos han realizado críticas severas a la Ilustración o, al menos, a algunos de sus aspectos: Nietzsche, con su apelación al mundo griego antiguo, al que contrasta con el moderno y con la formulación de un nuevo mito, su Zaratustra; Heidegger, con su implacable crítica de la subjetividad, de la representación y de la técnica; Adorno y Horkheimer, en su intento por mostrar que el funcionamiento de la Ilustración, más que racional, es fundamentalmente mítico.

A la par de las críticas al devenir ilustrado, si bien no siempre con la mira puesta en la unidad perpetua, durante los últimos doscientos años, ciertas corrientes de la filosofía y diversas manifestaciones de la cultura han buscado *algo* que pudiera enfrentar o al menos paliar lo que un autor llama "el ácido de la Ilustración". En un sendero paralelo al *Programa* de Hegel, Schelling y Hölderlin, han sido muchos los que en los dos últimos siglos han confiado

[2] Frank, M., *El Dios venidero: Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

en la poesía, y sin duda en el arte en general, como contrapeso y también frecuentemente como crítica a la posición de aquellos quienes, absortos en los beneficios de la Ilustración, no tienen ojos más que para pensar en la ciencia, la técnica y la economía. En particular, la poesía y la novela, mitos modernos, han venido a ocupar un lugar fundamental en el horizonte ilustrado. Si bien no han logrado cumplir la expectativa que los jóvenes seminaristas de Tubinga al parecer tenían alrededor de una *nueva mitología* pensada como "maestra de la humanidad", lo cierto es que la poesía y la novela modernas expresan lo que con frecuencia la ciencia y la técnica, por su propia estructura, no han podido y no pueden decir o siquiera barruntar. Pero a pesar de todo ello, hay argumentos, más o menos sólidos, relacionados con el limitado papel que la poesía, la literatura y el arte en general han cumplido en la modernidad. Se les ve aislados de la ciencia y de la técnica e incluso del juego político. Destino de la época ilustrada, el arte se volvió también autónomo y, con frecuencia, elitista.

Los intentos de racionalizar cada momento de la vida; la voluntad de objetivar cada parte del universo; la insistencia en convertir, incluso con violencia, en objeto de conocimiento los comportamientos de los seres humanos; la insistencia en la relevancia de lo económico; la disolución de las comunidades en entidades aisladas cuyo objetivo fundamental es el bienestar personal; la consolidación de la autonomía de la ciencia y la tiranía de la técnica; el apercibirse de que son muy pocos los que efectivamente disfrutan de las ventajas producidas por el mundo contemporáneo; cierto desencanto ante las expectativas que se tenían alrededor del arte y la literatura como generadores de la unidad anhelada; todo ello, en tanto características de nuestro presente, ha llevado a algunos a pensar en que sólo un mito unitario puede ser capaz de restaurar la disolución producida por la era ilustrada. Ciertamente, no es una propuesta totalmente nueva, aunque nuevamente renace. Ahí están los intentos de restauración del antiguo régimen, apenas nacida la Ilustración. Asimismo, aunque mucho más cercano a nosotros, en esa famosa entrevista a *Spiegel* cuya publicación pidió postergar hasta después de su muerte, Heidegger atrevió a decir que "sólo un Dios puede todavía salvarnos".

En una perspectiva que parece similar a la de Heidegger, aunque en realidad con diferencias substanciales, sostenido por la búsqueda de una *nueva mitología* presente en el romanticismo temprano, Manfred Frank nos propone alistar nuestro espíritu

para apresurar la llegada de *un dios venidero*, de un dios por venir. Desde las primeras páginas de sus *Lecciones* sobre la noción de *nueva mitología* en el romanticismo alemán,[3] Frank presenta a la contemporánea, en especial a la de los países industrializados, como una sociedad sin legitimidad, incluso hostil al ser humano medio, al que no le es fácil, dice el teólogo alemán, acceder a la comprensión del sentido de la existencia. En buena medida, la idea que recorre su libro es que la Ilustración, con el espíritu analítico que la caracteriza, ha disuelto la legitimidad del mundo, incluso su sentido, que en otro tiempo garantizaba la religión, en particular la religión cristiana. Con esta premisa y apoyado en la noción de *nueva mitología* presente en el *Programa* de Hegel, Schelling y Hölderlin, Frank argumenta que la puerta de salida de los problemas de nuestro tiempo, generados por los aparentes fulgores de la Ilustración, pasa necesariamente por una puesta al día del mito el cual, dado su espíritu sintético y, por tanto, unificador, puede restaurar la unidad devastada por la Ilustración.

En el desarrollo de sus *Lecciones* y, en particular, a través de una lectura un tanto forzada del poema *Pan y vino* de Hölderlin, Frank quiere mostrar que lo que subyace a la idea de una *nueva mitología* era la apuesta de algunos románticos precisamente por *un dios venidero*, un Dioniso que es visto, por Frank, como el antecedente de Cristo. De tal manera que la solución que Frank encuentra para enfrentar la ilegitimidad provocada en Occidente por la Ilustración, es el advenimiento de un nuevo cristianismo que, a sus ojos, es lo que puede restaurar la unidad perdida y dar nuevamente un sentido genuino a la existencia.

El recurrir a la religión, especialmente al cristianismo, como remedio frente a la disolución producida por la Ilustración no es nuevo en el horizonte occidental. Como se puede ver en el propio libro de Frank, fue una tendencia en los primeros años del siglo XIX que se desarrolló como parte de la reacción a la consolidación de la racionalidad ilustrada. Pero además, habría que decir que en los últimos años, en el propio mundo ilustrado ha surgido lo que, parafraseando a Derrida, podría denominarse "un tono religioso adoptado recientemente en filosofía", dentro del cual se encuentra sin duda el libro de Frank, que renueva la apuesta por recuperar la unidad perdida y dar un sentido universal a la existencia a través

---

[3] Frank, M., *op. cit.*

de la religión. Es decir, que las expectativas de unidad y de sentido único vuelven a manifestarse, aunque ahora lo hacen frente a una Ilustración que, por su parte, parece no percatarse de los reclamos de cierta filosofía, precisamente la que ahora busca el restablecimiento del ámbito de lo religioso, como medio para restaurar, digamos un tanto artificialmente, la llamada unidad perdida. Así que, si pensamos en el horizonte descrito, lo que tenemos es: por un lado, por la vía de la ciencia, la técnica y, a veces, la política, la Ilustración sigue su camino a pesar de los reclamos de falta de sentido; y por otro, la falta de unidad propia de la época conduce a algunos a afirmar la urgencia de recuperar un "verdadero" sentido de la existencia a través de la religión.

No obstante, quizá la polarización entre Ilustración y mito que lleva, a Frank por ejemplo, a optar por el segundo término del binomio, no necesariamente es el único camino posible para enfrentar este fin de siglo y los tiempos que vienen. Es un hecho que el advenimiento de la Ilustración condujo a dejar atrás las oscuridades del mundo medieval con sus dominaciones específicas. A la Ilustración, como aparece en Kant por ejemplo, le es de suyo el que a los seres humanos nos sea lícito construirnos autónomamente, al tiempo de ofrecernos la posibilidad de establecer nuestros propios fines, situación que en un ámbito mítico-religioso, como el propugnado por Frank, no ha sido históricamente posible. Ciertamente conviene, además, no olvidar uno de los aspectos de la Ilustración más importantes: la posibilidad de crítica. Crítica de la ciencia, de la técnica, de la política e incluso de la religión. Situación que en un marco mítico-religioso, tampoco ha sido históricamente posible.

Ahora bien, no por esto habría que olvidar o dejar de lado a los mitos que, como en el caso de la poesía y la novela modernas hacen un importante contrapeso a los excesos de la Ilustración e incluso, en muchas ocasiones, han realizado una aguda crítica a los atropellos ilustrados. Sin embargo, no por ello se asumiría que la única posibilidad de futuro está contenida en un mito que, después de dos milenios de dominación, Frank quiere renovar. Desde luego, no por ello es pertinente condenar a la religión en general. Aunque, sin duda, cabría preguntarle a la práctica religiosa por qué quiere afirmarse, como en el caso de Manfred Frank, como única posibilidad, como único futuro y única esperanza; es decir, cómo único sentido posible frente a la dispersión contemporánea.

De esta manera, quizá convendría pensar que es pertinente el

insistir en los aspectos de la Ilustración que nos permiten dejar atrás la tutela religiosa, reconociendo al mismo tiempo la validez y pertinencia de los mitos. Es decir, pensar que, más allá de totalizaciones extremas, conviene ser ilustrados en tanto es esencial a la Ilustración la búsqueda por hacer libres y autónomos a los seres humanos y que, a la par de los logros ilustrados, los mitos pueden funcionar como horizontes multiplicadores de sentido y, con ello, como contrapeso a los excesos de la ilustración, con su racionalidad, su ciencia y su técnica. Es verdad que al asumir la tensión que Ilustración y mito conllevan no se va a restituir la unidad perdida y anhelada por algunos. Más que optar por uno de los términos del binomio y enfrentarlo al otro, al mantener Ilustración y mito en una tensión compensatoria en búsqueda de equilibrio, quizá podamos pensar que nuestro destino, sin las expectativas de un sentido único para todos y para todo momento, tal vez sea el de aprender a ser ilustrados sin ilusiones de unidad de sentido, al tiempo que, en el ámbito de nuestra autonomía, nos sea lícito dar sentido a nuestra existencia, tomando como posible referencia a los mitos.

MÉRITO Y RESPONSABILIDAD

*Pedro Joel Reyes López**

El presente artículo parte del principio de responsabilidad, para hacer un sondeo de las relaciones sociales en el mundo contemporáneo y, en última instancia, defender que no se puede renunciar a la imagen clásica de los seres humanos como seres responsables de sus actos.

Quisiera referirme a alguna de las múltiples facetas que presenta el mundo contemporáneo, más bien, la vida urbana. Para ello tomaré en cuenta uno de los aspectos cruciales de esta forma de vida que se representa por los grandes números: las encuestas, las tendencias de los grandes grupos. Frente a ello no nos queda mucho por hacer, o mejor dicho, lo que hagamos, estará enmarcado en alguna estadística, en alguna tendencia o será parte representativa del modo cómo un miembro de un gran grupo actúa o deja de actuar.

Sin embargo, en esa imagen macro de nuestra existencia no desaparece el principio de responsabilidad de las acciones o de las omisiones. El orden jurídico y el moral no se rigen mediante esos modelos a gran escala a la hora de justificar, excusar o acusar al agente de un acto. Nuestra imagen de la vida social difícilmente puede concebirse sin el principio de responsabilidad y de confianza en las acciones del otro. Aunque para explicarla se recurra a los grandes números.

Las explicaciones sobre la relación individuo y sociedad han padecido de una laguna. Se parte de la existencia de ambos polos y tratamos de vincularlos de alguna manera, sin lograr que los individuos se disuelvan en el todo social o sin lograr comprender lo social como la suma de individuos preexistentes. Las explica-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

ciones más exitosas han sido aquellas que han probado cómo la historia de las civilizaciones y las culturas ha consistido en la conformación de la individualidad a partir de presiones civilizatorias, dando lugar a individuos y sociedades definidas y diferenciadas. La tesis de Hegel, según la cual cada pueblo tiene los individuos que se merece, apoya esa idea. La idea inversa sería que cada individuo vive en el pueblo que se merece. Pero esta idea tiene un inconveniente. Desde un punto de vista empírico y vivencial los individuos en el mundo contemporáneo expresan, de diversos modos, que las circunstancias en las que viven no se las merece nadie: nadie las quiso, nadie las desea, pero constituyen nuestra vida cotidiana.

En una perspectiva general, lo único que podemos hacer es reconocer su existencia, imaginar si es posible alguna salida y elaborar un proyecto político o moral que contrarreste esas circunstancias. Esos proyectos se fincan en la idea de que alguien o algo, por lo general alguna entidad abstracta como el Estado, la Industria, la Educación, los Valores, etc., son los responsables de las circunstancias actuales. Pero ¿qué pasaría si no hay tales responsables? ¿qué si el presente es el resultado de fuerzas ciegas e impersonales que rigen al mundo histórico? Podemos imaginar que el mundo es así justamente porque nadie lo ha querido. Esta forma tan conservadora de ver las cosas (digo conservadora porque no ofrece ninguna opción de cambios) suele quebrantar el ánimo de quien la piensa o escucha, y sin esperanza la única salida suele ser individual.

La salida a través del individuo parte de la suposición de que poseemos, siguiendo la metáfora de Rorty, construida en la elaboración de una crítica a la epistemología moderna, un "acceso privilegiado" para efectuar cambios en ese pequeño sector del universo que somos cada uno de nosotros. Sin embargo, suponiendo que esa fuese una salida, las posibilidades de transformación son enormemente limitadas (si somos optimistas) o imposibles (si somos realistas o pesimistas).

Tal vez hoy como nunca hemos perdido la esperanza de alcanzar un estadio de desarrollo en el cual el avance material (económico, técnico y científico) nos empuje hacia un mejoramiento moral o político, tal como lo pensaba Kant en su texto sobre "la historia universal en sentido cosmopolita". Para él la sociable insociabilidad que nos caracteriza y el hecho de ser tan torcidos como para ser individualmente enderezados o mejorados implicó

que todo mejoramiento sólo puede plantearse en términos de la especie, no del individuo. Como buen racionalista apostaba sobre seguro. Pero a diferencia de nosotros no expresaba ningún malestar respecto a lo inmerecido de las circunstancias. Hasta el siglo XIX se inició una crítica sistemática y radical a favor del cambio social y las críticas a la cultura, pero de algún modo esas críticas comparten la idea del fondo racional y libre de los seres humanos. En este sentido, el principio racional de elección obliga a aceptar que siempre hacemos lo que sabemos o creemos que es lo mejor, pues nadie actuaría racional y conscientemente para alcanzar algo que sabe o cree que está mal o no es lo mejor. Bajo el mismo principio se supone que, aunque lo ignoremos, las circunstancias apuntan hacia algún bien. Hegel ilustraba esto mediante la hipótesis de la astucia de la razón.

La idea de progreso, en cualquiera de sus modalidades, tiene un efecto consolador en la medida en la que ofrece un sentido posible y deseable de la historia. Las ruinas de lo egregio, como Hegel señala, nos parecen absurdas porque el esfuerzo de tantas generaciones dedicadas a su edificación parece vano. Así, la astucia de la razón consuela y explica un proceso, como la historia, que parece ciego. De nuevo cabe preguntarse ¿qué pasaría si la razón no es astuta? ¿qué pasaría si el proceso histórico no tiene sentido? Si no hay astucia de la razón y la historia carece de sentido nos encontraríamos más convencidos que nunca de que las circunstancias en las que vivimos son inmerecidas, pues el esfuerzo para dar orden y sentido al mundo no puede ser vano, queremos construir algo permanente y significativo.

Otra forma de ver de la misma manera pero sin ofrecer salidas y claudicaciones, es la de Sartre. Sartre parte del carácter irreductible del individuo a las circunstancias, a través de la libertad y creatividad de cada individuo. La única condición límite es la propia libertad o responsabilidad, el ser humano está, como lo señala en múltiples de sus obras, "condenado a ser libre". En esta perspectiva, individuo y circunstancia son uno, pero no lo mismo; se actúa o se omite una acción por decisión propia y el resultado es el mundo tal y como lo merecemos. Aunque el existencialismo poseyó un enorme contenido crítico, a la distancia parece haberlo perdido, pues en la actualidad no podemos aceptar que nos merecemos todas las circunstancias.

La noción de mérito o merecimiento es correspondiente a otras ideas que le dan sustento, ya sea el esfuerzo, el linaje o el

nacimiento y, en último término, la suerte o el azar. La relación "mérito-esfuerzo" y "mérito-suerte" son dominantes tanto ideológica como prácticamente; en cambio, la relación "mérito-linaje" no es ideológicamente dominante, aunque posee una enorme eficacia práctica. No podemos identificar de modo simple la relación "mérito suerte" con la del "mérito-linaje" debido a una diferencia de matiz que desempeña un papel en la primera. A saber, en ambos casos el individuo es puesto por azar en circunstancias específicas, pero se parte de la aceptación de que el mérito por nacimiento es dado, mientras que por azar el mérito es alcanzado, se aprovecha o no una oportunidad; hay una diferencia mínima en torno a la carga de responsabilidad. En el fondo, las tres asumen que el individuo posee características peculiares, basadas en el grado de responsabilidad que involucra cada una de ellas; así, en la relación "mérito-esfuerzo" la responsabilidad del individuo es mayor. De este modo, podemos hablar de un individuo en la medida en la que se puede identificar por los tres tipos de mérito: porque así le tocó vivir, porque hasta un cierto punto llegó su esfuerzo y por suerte. El proceso de formación de la personalidad se dirige hacia la conjunción de las tres formas de mérito a través de un elaborado proceso educativo, actualmente mucho más encaminado hacia el saber-cómo que al saber-por qué. De esa forma cada individuo asume como condición básica de su existencia el poseer un acceso privilegiado a su subjetividad como fuente de transformaciones.

Nuestra cultura se ha inclinado hacia la educación a partir del saber-cómo, basada en el principio del control y autocontrol del individuo bajo circunstancias conocidas. Sin embargo, en sistemas sociales tan complejos como el nuestro, el saber-cómo no asegura el éxito, la fama o el bienestar. Y tal vez nunca lo haya logrado. Así, la responsabilidad moral o política se desvanece en un haz de circunstancias. El mundo se vuelve impredecible y confiamos cada vez más en la suerte. El linaje, y mucho menos el esfuerzo, no bastan para alcanzar nuestros fines, a veces incluso resultan contraproducentes. Como ejemplos locales de lo anterior cabe mencionar la insistente defensa de derechos, como los derechos humanos, sin incluir en ningún caso el reconocimiento de obligaciones ligadas a esos derechos; la proliferación de sorteos y la enorme fascinación del público ante ellos; en cambio, el reconocimiento del esfuerzo y el trabajo como medios para alcanzar ciertas metas aparecen frecuentemente como atributos divinos y exclusivos de personajes de la política y la farándula. Por ello, si la razón

gobierna al mundo, peor para nosotros porque lo ignoramos; si el mundo tiene sentido, peor para nosotros porque no nos vivimos como seres guiados, sino como seres arrastrados, arrasados: el sentido del mundo parece llevarnos siempre la contraria.

La posibilidad de proyecto a utopías se funda en la capacidad de distinguir entre males necesarios e innecesarios. Pero esto implica cierta forma de conocer el mundo. Si las formas dominantes del saber están orientadas hacia el control y la manipulación de objetos, no es posible afirmar que conocemos el mundo de raíz y por ende tampoco es posible diferenciar entre lo evitable y lo inevitable, a menos que la cuestión se limite a una cuestión de agrado o de propaganda. Lo anterior conduce al mismo punto: creemos que no nos merecemos las circunstancias actuales, pero no podemos saber por qué. El pensamiento utópico creía saberlo.

En consecuencia cada vez confiamos más en la suerte. Sin embargo, el azar también se nos acabó. Jacques, el fatalista de Diderot, es la representación más acabada del humano moderno, del contemporáneo que transitó de un mundo abierto a un mundo férreo de necesidades. Jacques afirma que todo está escrito en el gran libro que gobierna al mundo. Si la libertad es el conocimiento de la necesidad, según Spinoza y Hegel, entonces el asumirnos como ignorantes, por principio, de ese marco necesario nos coloca como seres dependientes, irresponsables y desesperanzados. Otra característica de nuestra actitud frente al mundo descansa en el supuesto de que los bienes y los males no están equitativamente repartidos, así cuando a alguien le salen bien las cosas, intuimos que a nosotros no nos pasará lo mismo, aunque hagamos las cosas de la misma manera, por eso ni intentamos repetirlo; en cambio, cuando a alguien le va mal o muy mal, evitamos al máximo repetir sus actos porque seguramente nos pasará lo mismo. El mal y la desgracia son más democráticos que los bienes. La buena suerte es escasa, Y esta escasez representa una de las condiciones que con mayor fuerza nos inclina a no aceptar que merecemos estas circunstancias.

Una manifestación actual de esta visión cerrada del mundo aparece expresada, aparentemente de un modo cómico e inocente, en una serie de reglas de origen empírico unificadas bajo el nombre de "Ley de Murphy". Me limitaré a citar la primera ley y sus corolarios:

> Si algo puede fallar, fallará. Corolarios: 1.-Nada es tan fácil como parece serlo. 2.-Todo tiene necesidad de más tiempo del que uno piensa. 3.-Si existe la posibilidad de que varias cosas puedan salir mal, saldrá mal aquella que cause el mayor daño. 4.-Si se descubre que existen cuatro maneras posibles en que un procedimiento pueda fracasar, y se logra solucionarlas, entonces surgirá inevitable y rápidamente una quinta posibilidad de falla. 5.-Si se dejan al azar las cosas, tenderán a ir de mal en peor. 6.-Siempre que disponga a hacer algo, habrá antes algo más importante que hacer. 7.-Cada solución genera nuevos problemas. 8.-Es imposible hacer algo a prueba de tontos, porque éstos son muy ingeniosos. 9.-La naturaleza siempre se pone de parte de la falla escondida.Y 10.-La madre naturaleza es malvada.[1]

La popularidad de esta clase de expresiones descansa en el hecho de que todos hemos experimentado situaciones en las cuales esas reglas se cumplen. En su concreción apuntan al debilitamiento de la cultura del "saber-cómo" y a la vez tienden a eximirnos de una cierta dosis de responsabilidad. Por ser expresiones elaboradas fundamentalmente por ingenieros y administradores, el saber por qué las cosas ocurren de ese modo y no de otro está completamente fuera de discusión. Aunque cabe señalar que en su propia formulación incluyen elementos valorativos que apuntan justamente al ámbito del cual parecen excluirse: no son expresiones neutrales sino que se fincan en una perspectiva: el mal, los tontos, la falla, no son entidades autónomas, sino aspectos del mundo abordados desde una perspectiva: la de los grandes números y las tendencias. Además ofrecen un enfoque complaciente ante circunstancias adversas, y en eso consiste tal vez su mayor peligro. Así no es lo mismo vivir con la sensación de que no nos merecemos nuestra circunstancia, a encontrar en reglas del sentido común la justificación, la excusa y la explicación de las mismas. Estas reglas son expresión del hombre unidimensional, del hombre sin atributos, tematizados y criticados durante buena parte de este siglo. En el fondo incluyen una visión pesimista de la ciencia y la técnica porque ni con ellas hay esperanza, ya que la burocracia garantiza que si algo puede fallar, fallará.

Quizá hoy tengamos claro qué no nos gusta, lo que no sabemos

---

[1] Véase Arthur Bloch, *Ley de Murphy y otras razones porque las cosas salen mal*, México, Ed. Diana,1995.

es qué queremos y cómo podemos alcanzarlo. Las crisis económicas, ecológicas y políticas son tan agudas y persistentes que la noción misma de crisis ha perdido su sentido, ya no se trata de un estadio pasajero, sino más bien de un estado permanente de existencia, las visiones del fin del milenio, del fin del capitalismo, se apoyan justamente en la idea según la cual las crisis deben conducir hacia alguna salida, deben resolverse de algún modo, pero ese "deben de" está fincado más en nuestras expectativas que en un diagnóstico claro. Nos enfrentamos ante una situación de alcances mayores y las formas tradicionales de análisis parecen insuficientes.

Sin embargo, la imagen clásica de los seres humanos como seres responsables de sus actos no puede ser abandonada, aunque se encuentre diluida y golpeada; desempeña un papel central en el juego de relaciones sociales que nos constituyen. Tendremos tal vez que modificar nuestras definiciones respecto a los principios, los medios, los fines y las consecuencias de las acciones, pero no podemos eliminar del campo de comprensión de la vida social, la noción misma de acción y limitarnos a explicarlas como acontecimientos a secas. Tan importante es la noción de sentido que implica el imputar responsabilidades que tendemos más bien a extender la noción de acción a todos los ámbitos del mundo, es fundamental otorgarle uno o varios sentidos posibles en lugar de creer que carece de ellos. No importa, como en el caso de la "ley Murphy", que ese sentido sea opaco, lo que importa es que las acciones tengan alguna dirección más amplia que convalide nuestro esfuerzo, nuestro linaje o nuestra suerte. El ethos, como dimensión significativa de la acción, es un modo sustancial de nuestra existencia, la responsabilidad constituye un aspecto central para vivir, y no es posible el mundo social sin que de algún modo imputemos a uno mismo, a alguien o a algo la necesidad de dar cuenta del mundo. Así la cuestión de si nos merecemos o no las circunstancias en las cuales vivimos, implica una revisión crítica de nuestras expectativas y, desde luego, de nuestras capacidades.

ETHOS Y AISTHESIS

*Mario Teodoro Ramírez**

Desde los tiempos más antiguos —señala Mario Teodoro Ramírez— se ha precisado como problemática la relación entre ética y estética, entre la conducta y la sensibilidad. En tanto que problema filosófico, el conjunto de preguntas que lo constituyen habla de "qué lugar y valor dar a cada término, cuánto y cómo participa cada uno, y, sobre todo, cuáles son los límites infranqueables que mantienen la indiferencia entre ambos". Lo que así procede, entonces, es una "dialéctica problemática", un "quiasmo o un diálogo, tan interminable como ilimitable, entre las exigencias de nuestro ser moral y los dones de nuestro ser sensible": un diálogo que reconozca, de uno hacia el otro de ambos términos, el punto ciego de cada cual.

La cercana tanto como problemática relación entre "ética" y "estética", en general, entre *ethos* y *aisthesis*, entre la "conducta" y la "sensibilidad", ha sido constatada y discutida desde los tiempos más antiguos y a lo largo de la historia del pensamiento y la cultura. Que entre lo bello y lo bueno hay alguna relación ya lo sabían los griegos. Optimistas, felizmente, ellos suponían que si lo bueno era verdaderamente "bueno" no podía repugnar a nuestra sensibilidad; y que si lo bello era de veras "bello" no podía, a su vez, contravenir nuestro deseo. Pero el problema consistía ya desde entonces —y particularmente para los filósofos— en cómo precisar esa relación, qué lugar y valor dar a cada término, cuánto y cómo participa cada uno, y, sobre todo, cuáles son los límites infranqueables que mantienen la diferencia entre ambos, y dan cuenta de que, por más cercanía que haya, jamás podrán disolverse en uno solo. Ni siquiera podemos hablar de una buena "complementariedad" entre ellos, pues la historia nos proporciona suficientes ejemplos de sus encuentros malhadados.

* Facultad de Filosofía. Universidad Michoacana.

Conocemos dos casos polarmente extremos de ese tipo de encuentros. Por una parte, el "moralismo", esto es, la mera y acrítica subordinación de la esfera estética a la ética, e incluso, la pretensión de cercenar completamente toda vida estética en pos de un reinado absoluto de la moral y de las "buenas costumbres", y por otra parte, el "esteticismo", la apología desmedida e irreflexiva del estadio puramente inmediato y sensorial de la existencia, el absurdo propósito de extirpar de la vida humana todo sentido y todo valor.

Entre estos casos extremos encontramos un amplio espectro de posibilidades. Todas ellas nos enseñan, al menos, que no podemos ni renunciar a seguir pensando el asunto ni creer que podemos encontrar una fórmula donde los conflictos o desencuentros queden superados en una "síntesis ético-estética" perfecta y sin fisuras. Proponemos pensar mejor en términos de una "dialéctica problemática", de un quiasmo o un diálogo, tan interminable como ilimitable, entre las exigencias de nuestro ser moral y los dones de nuestro ser sensible. Un diálogo que sepa dar a cada uno lo que le corresponde, reconocer la diferencia entre ambos, la necesidad de cada uno para sí mismo. Pero que sepa también, todavía más, pues más sabiduría se requiere para ello, reconocer lo que cada uno necesita del otro y sin lo cual no podría ser ni llegar a ser todo lo que pretende o todo aquello de que se cree capaz. Esto significa que hay, éticamente hablando, un punto ciego para la estética, como hay, a la vez, desde la perspectiva estética, un punto ciego para la ética. Estos puntos ciegos no coinciden, no se sobreponen. Jamás ética y estética serán esferas plenamente concéntricas. Por más lejos o profundamente que se aventure, la vida estética nunca podrá definir el "contenido moral" de la existencia; a la inversa: por más que la ética sepa definir con toda consistencia y claridad ese contenido, siempre seguirá ignorando qué se requiere para hacerlo valer y ser. El punto ciego permanece así para cada cual. Pero sólo esto justifica plenamente el requerimiento que cada uno le dirige o debe dirigirle al otro. La terca insistencia en la necesidad y posibilidad de su complementación, de su "buen encuentro".

Que la dimensión ética requiere la colaboración de otras dimensiones o prácticas tales como la reflexión filosófica, la experiencia religiosa, la praxis política o hasta la acción revolucionaria, es algo sobre lo que ya se ha discurrido bastante. Poco, o quizás no suficientemente, sobre el aporte de la vida estética a la vida

ética. En general, se ha reconocido y aceptado en nuestra tradición intelectual y cultural que la "formación o educación estética" puede ser una condición necesaria, aunque no suficiente, en el proceso de formación y educación del sujeto ético. La vida estética es concebida como una buena senda para llegar a la vida que es propiamente y puramente ética. Sin embargo, más allá de este momento, que configura lo que podemos designar como el *principio de la sensibilidad*, dentro de una posible tabla de principios ético-estéticos, se encuentra un segundo momento, que configura lo que proponemos llamar el *principio de la espontaneidad*, y que se refiere al asunto, crucial para toda "conciencia ética", de la *aplicación*, de la *realización* del "ideal moral" en el campo de la vida concreta y de la praxis social. Nos detenemos en estos principios, que constituyen conjuntamente el discurso de la mediación (y la meditación) dialéctica entre ética y estética que proponemos.

Si partimos de que la moralidad es un fenómeno intrínsecamente social, intersubjetivo, esto es, que para un sujeto solipsista no habría necesidad de "moral", y ni siquiera tendría sentido la palabra (si es que alguna puede tener sentido en esa situación), podemos entender lo que significa el principio de la "sensibilidad". No hay posibilidad de experiencia moral sin la previa formación —a través de diversos procesos socio-culturales, pedagógicos, práctico-técnicos, etc.— de un sujeto apto para desenvolverse en esa experiencia. Un sujeto salvaje es por definición inmoral.

El reconocimiento del Otro, en tanto que otro humano, y que es la base de todo compromiso ético significativo, es un acontecimiento que, en principio, no puede efectuarse en otra dimensión que en la de la Sensibilidad, en la de la *humana* sensibilidad. *Ser sensible* al otro, a su presencia, a su gesto, a su sufrimiento o su alegría, a su deseo incluso, es la condición de toda vida ética y de toda exigencia de vida superior. Ahora bien, esta sensibilidad, esta receptividad, no es algo meramente "natural", por más que así lo parezca. Es una capacidad que requiere ser formada, construida, configurada o conformada. Aunque nazcamos con ojos, oídos y tacto, no nacemos sensibles: nos hacemos sensibles, más exactamente, "nos hace" sensibles, nos enseña a serlo, la sociedad y la cultura en las que hemos aparecido, y sin las cuales ninguna realidad tenemos en tanto que humanos. Este proceso puede ser discutible, y la expresión de que algo "nos hace" resulta fastidiosa. Induce a creer que el sujeto humano es un mero "producto", una fabricación a la altura de las necesidades y los imperativos de un

orden socio-cultural determinado. De hecho, esta tendencia parece estar presente en todas las sociedades existentes. Sin embargo, no es imposible revertirla.

Existe al menos una manera en que la formación de la subjetividad no tiene necesidad de contradecir o de anular la posibilidad de la libertad del sujeto. Ésta es precisamente la formación estética, la esfera de la experiencia estética en todas sus modalidades y variantes. Por ejemplo, en el "juicio estético", donde, como enseñaba Kant,[1] hago (y tengo que hacer) conjunta y simultáneamente la experiencia de mi "particularidad subjetiva" con la de mi "humanidad universal". Cuando juzgo que "esto *es* bello", no estoy diciendo ni que sólo me lo parece "a mí", ni que se trate de una "propiedad" objetiva de la cosa (en ningún caso se trataría estrictamente de un juicio estético). Es el que eso "bello" sea así juzgado por otros, y tendencialmente por todos los otros como yo —lo que Kant llama el "sentido común estético"—, lo que funda la posibilidad de la validez del juicio estético. Ahora bien, esta "fundación" opera retrospectivamente, anticipadamente. No necesito, quizás ni sea recomendable hacerlo, conocer primero en qué consiste el "sentido común estético" de la humanidad para poder juzgar sobre lo bello. Por el contrario, en la realización de un juicio estético se revela para mí ese "sentido común estético", esa "unidad de la humanidad". Esto es lo que significa el planteamiento kantiano de que el juicio estético es un "juicio sintético *a priori*", y de que el fundamento de este apriorismo es el libre juego de las sensibilidades colectivas. Así pues, en la experiencia de la belleza se revela simultáneamente la humanidad de mi ser singular y el ser singular de la humanidad. El "ideal ético" de una convivencia en, y de, la solidaridad y la libertad se encuentra "fundado", figurado o anticipado. Su realización no es imposible.

Sin embargo, la primera enseñanza ética de la vida estética es sólo negativa. Nos dice que la vida moral no es imposible, no que sea posible, que pueda llegar a buen término. Aquí es donde creemos necesario introducir el segundo principio ético-estético: el de la *espontaneidad*, es decir, la posibilidad de un *devenir expresivo y creativo de la libertad.*

La reflexión moral más coherente y juiciosa encuentra siempre su

[1] Véase E. Kant, *Crítica del juicio,* tr. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1977. Ver primera sección: "Crítica del juicio estético".

límite en el problema de la "aplicación", es decir, en la exigencia de convertir los ideales y las normas postuladas, los valores revelados y proclamados, en *formas de ser y vivir* en el mundo y con los demás. La "exigencia de la aplicación" no es un componente secundario o meramente subsidiario de la conciencia moral, como a veces puede suponerse; es, en verdad, su componente último y como su prueba de fuego. Pues ¿cuál sería el caso de unos valores incólumes, de unas normas perfectas, de unos ideales irrebatibles si no asumiéramos seriamente la exigencia de llevarlos a la práctica, de descubrirlos en ella, y dejarnos conducir por ellos? En realidad, y estrictamente hablando, el sentido primario y último de la *moralidad* tiene que ver con la esfera de la aplicación. El "ser moral" por excelencia es el que "realiza", el que "sabe realizar". Pues al fin, nada hay más "inmoral" —y quizás este es el secreto de la crítica nietzscheana a la moralidad— que la suposición de que la tarea de la aplicación es algo éticamente irrelevante, o tan problemática que mejor nos olvidamos de ella. Esta suposición, esta ética de las convicciones y las buenas intenciones, no esconde otra cosa al fin que un inmoral conformismo y una abdicación de la voluntad. Que el ideal se mantenga incólume aunque el mundo se pudra, y si se pudre, mejor.

Lo que una ética purista muestra en todo caso es que la cuestión de la aplicación no es un asunto simple y claro. Que no basta con decir que uno actúa y se conduce conforme a ciertos valores y normas, que uno los "aplica" en su vida, como si de una fórmula o una receta se tratara. No habría aquí manera de distinguir, como enseñaba el propio Kant, entre un acto conforme al deber y un acto por moral del deber. El "idealismo moral" puede convertirse en un mero "formalismo social", o bien, si se radicaliza, en un "dogmatismo" práctico, tan social y moralmente cuestionable como el moralismo de las buenas intenciones. Finalmente, el dogmatismo práctico, el proyecto del sujeto de vivir siempre y en todo momento conforme a unas "decisiones" esclarecidas, según unos principios inamovibles y prístinos, no lo lleva sino al desfase y a la frustración, a embargarse de odio: al mundo, a los demás, a sí mismo, a sus ideales...

El problema estriba en la manera como se ha pensado el asunto de la aplicación —en general, la dimensión de la vida y la praxis humana—, esto es, de acuerdo con el modelo de la "acción técnica", y bajo la suposición de un sujeto "sólido" que puede actuar como el ingeniero de su propio destino, como el "artífice de su ser". Esta suposición, demasiado "voluntarista", demasiado humanista, es decir, demasiado arrogante, supone de principio una "exterioridad"

irrebasable entre el orden de las ideas y los conceptos y el orden de la vida y la acción. La conformidad entre ambos órdenes siempre tendrá que ser "producida", "impuesta", venida de fuera. Todos los dilemas y los límites de la vida moral pueden explicarse a partir de tal, incorrecta, suposición. Pues el mundo de la vida moral, como supo ver Aristóteles el sagaz, no es de ninguna manera un mundo que pueda ser enfocado ni bajo los supuestos del "conocimiento teórico" ni bajo los esquemas de la "acción práctico-técnica". Requerimos de otras opciones.

Es aquí que la experiencia estética puede ofrecernos otro de sus aportes: un modelo para pensar la cuestión de la aplicación, la relación entre el valor y la experiencia, entre la norma y la conducta, entre los ideales y la vida. Es lo que hemos llamado el principio ético-estético de la espontaneidad. La palabra hace referencia a la idea de "actividad" del sujeto, como contraparte de su "receptividad"; pero hace referencia previamente a la idea de algo que "surge por sí mismo", sin prevenciones ni conducciones (al menos demasiado obvias). De esta manera, se debe atribuir el carácter de la espontaneidad —y esto sería más consecuente— al sentido, las ideas y los valores de la acción del sujeto que a él como tal, a la supuesta sustancialidad o primariedad de su ser. Un sentido surge y puede hasta sorprender al sujeto que lo vive. No surge de la nada, sino de un paulatino proceso al que hay que saber conceder su tiempo y su ritmo; *confiar* verdaderamente en aquellos valores que se admiran, en aquellos ideales que se aman. Elaborar mesuradamente y día con día lo que deseamos. Como decía con sabiduría fenomenológica Merleau-Ponty:

> Toda acción y todo conocimiento que no pasen por esta elaboración, y que pretendieran establecer valores que no hayan tomado cuerpo en nuestra historia individual o colectiva o *bien*, lo que viene a ser lo mismo, elegir los medios por un cálculo y por un procedimiento completamente técnicos, no llegan hasta los problemas que querían resolver. La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien a sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente.[2]

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, p. 98.

Tal es, por otra parte, aquello que el filósofo-poeta Frederich Schiller consideraba el ideal de la *humanidad perfecta,* que no correspondía al ideal de la "moralidad perfecta", sino a la sabiduría para hacer coincidir, en el juego del azar y la contingencia, las dos esferas que nos constituyen, en las que participamos, y de las que nada podrá hacernos jamás desprender: nuestra esfera sensible, natural y vital, y nuestra esfera moral, racional o intelectiva. Schiller caracterizó este ideal de la humanidad perfecta con el concepto de "alma bella"; podía haber dicho también "carne" o "corporalidad" bella. "Gracia" en fin, como lo dijo.

> Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones. De ahí que en un alma bella no sean en rigor morales las distintas acciones, sino el carácter todo. (...) El alma bella no tiene otro mérito que el hecho de ser.[3]

Esta alma bella, explica Schiller, ni siquiera "sabe que lo es", o "qué tanto lo es"; de nada puede vanagloriarse. Pero en el fondo de su corazón vive el mayor placer, el mayor regocijo: poder *ser* lo que *quiere* ser. Sobre todo, no desespera. No sufre el azar; lo ama y lo afirma, y en esta *afirmación* da la prueba inobjetable de su libertad y de su espiritualidad. Además, un alma que ama su destino, no es incrédula ni irredenta; sólo que ella cree en un Dios que es pura positividad; en una santidad que se ha reconciliado con el mundo, con la carne y con el tiempo; en un dios que sabe danzar.

[3] F. Schiller, *De la gracia y la dignidad,* Buenos Aires, Nova, 1962, pp. 64-65.

IMAGINACIÓN Y UTOPIZACIÓN

*María del Rayo Ramírez Fierro**

En este trabajo se aborda, desde el análisis filosófico de la utopía, las relaciones y semejanzas entre la imaginación como función (Lapoujade) y la función utópica (Bloch, Hinkelammert, Roig, Fernández, Cerutti). Profundizar en el estudio de las utopías —o de la utopización— obliga a pensar en el ser humano como un ser dinámico y complejo y, al mismo tiempo, conduce a desatar los amarres de la razón lógica. Desde esta perspectiva, la utopía como función de síntesis, de trascendencia desde la inmanencia, tiene consecuencias antropológicas, epistemológicas y sociológicas fundamentales para la actualidad.

1. Introducción

La problemática que aquí se aborda pertenece a un apartado específico de una investigación más amplia, que lleva por título *Utopología desde nuestra América* y cuyo objetivo es pensar filosóficamente el tema utópico que, si bien tiene su punto de partida en las utopías narrativas (al tipo de Moro, Bacon y Campanella), no se restringe sin embargo, a ellas. La tesis es que la utopía, con la inmensa vaguedad del término, se expresa no sólo en la literatura, sino en muchas otras esferas: las ciencias, la política, las prácticas sociales, etcétera, y que, más allá de esta expresión, hay un funcionamiento de la propia racionalidad humana que la empuja a trascender lo dado y empuja al ser humano a plantearse en un lugar y un tiempo que todavía no son; ese lugar es, sin duda, el porvenir. Curiosa paradoja de rescatar el futuro desde la filosofía en unos tiempos donde todo parece indicar que no hay cabida para él, si partimos del desastre ecológico, pasamos por la vulnerabilidad de las bolsas

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

(desde la del ama de casa como la de Tokio o Londres) y paramos en el milagro de llegar a casa cada día.

Sin embargo, lo humano se juega, entre muchas dimensiones, la del porvenir. Negar el futuro y aquello que me empuja a él sería negar parte de lo que nos constituye: los sueños, las esperanzas, los anhelos, los proyectos. Negar el futuro es negar la cualidad humana de trascender, de trascenderse desde lo que es, desde la inmanencia. Esto quiere decir que nuestra noción de ser humano incluye una complejidad de *dimensiones*, de redes articulatorias, cada una de ellas claramente discernibles, pero al mismo tiempo contiguas sin que podamos demarcar con toda exactitud sus fronteras: lo racional, lo emotivo, lo psicosomático, lo *irracional* por excelencia como son el deseo y el poder, las fuentes profundas e ignotas del inconsciente, los impulsos de vida o de muerte que recreamos a nivel personal, pero también a nivel cultural: todo ello y más nos habla de una noción de ser humano que no puede reducirse a la "esfera racional" y a pesar de ello nos atrevemos a decir que la crisis de la razón no es, no puede ser, la crisis del hombre. Afirmar esto sería una falacia.

Emplearemos aquí el término de racionalidad no como reducido a la razón, sino como una actividad en donde se pone en juego también la imaginación, la utopización, esferas que más bien han sido colocadas dentro de una esfera *irracional*.[1]

---

[1] Aquí empleamos el concepto de esfera para referirnos a los distintos campos que se cruzan y componen la totalidad del ser humano, y no a conjuntos cerrados y separados. De la misma manera, recuperamos aquí el concepto de cultura de Richard A. Schweder que incluye, a su vez, los conceptos de la racionalidad, la irracionalidad y la no racionalidad. Así nos dice que: "El primero y el segundo se refieren a cualesquier comportamientos evaluados que bien se ajustan (conducta racional) o bien no se ajustan (conducta irracional) a criterios empíricos y/o criterios lógicos" y el último, la no racionalidad, se refiere a los "casos en que los cánones de racionalidad, validez, verdad y eficacia están simplemente fuera de lugar, ¡son irrelevantes! (...) ¿Qué es esta posibilidad? Que el pensamiento es más que la razón y la evidencia la cultura, lo arbitrario, lo simbólico, lo semiótico, que muchas de nuestras ideas y prácticas están más allá de la lógica y la experiencia" *Apud* en Mario Teodoro Ramírez "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural" mimeo. p. 10.

2. Imaginación

La imaginación no es la loca de la casa, como le gustaba decir a Reyes, es la otra inquilina.

Partimos del análisis de María Noel Lapoujade en su trabajo titulado *Filosofía de la imaginación* por dos razones: la primera, porque es un análisis filosófico de la imaginación y, la segunda, porque nos da la pauta para relacionar la imaginación con el análisis filosófico de lo utópico.

Según ella, en un sentido muy general "se entiende por imaginación la función de producir imágenes". Por función, la autora entiende la capacidad, la actividad, la fuerza o el poder humano de producir imágenes (*Einbildungskraft*). Las imágenes o productos de la imaginación pueden expresarse de muchas formas: palabras, conceptos, recuerdos, metáforas, alegorías, símbolos, iconos, *utopías*, juegos, obras de arte, sueños, ensueños, chistes, y un larguísimo etcétera, donde cabe seguramente el erotismo y la enseñanza.

La imaginación pertenece a la esfera de la vida psíquica y representa "un conjunto de actividades múltiples; es una estructura procesal compleja, integrada al dinamismo psíquico que se presenta como un fluir total indivisible, continuo, único"; además, "la imaginación actúa en diversos niveles y contextos. En la vida de la vigilia participa en preceptos, recuerdos, conceptos, lenguaje..., en el ensueño, en el sueño, en la creación artística o en la invención científica, en las creencias colectivas (mitos), en los proyectos utópicos. En rigor, no queda rincón de la actividad humana que no esté penetrado por procesos imaginativos".[2] Aunque la imaginación, dice la autora, irrumpe en la filosofía cuando ésta se hace crítica (desde Bacon, Descartes, Locke, Hume y Kant), sin embargo, ha tenido lugar en las reflexiones filosóficas previas desde Platón, pasando por Aristóteles y los epicúreos, San Agustín, Santo Tomás y, desde luego, Giordano Bruno, Nietzsche, Marcuse, Sartre; y ha sido objeto de reflexión también en autores y ámbitos que rebasan sin duda el terreno filosófico en autores como Freud y Lacan, entre otros.

Las tesis finales de la filosofía de la imaginación se dividen en dos partes: la imaginación como función y su *posible* estructura. Cada una de estas partes, especialmente la primera, tiene consi-

---

[2] M .N. Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*. México, Siglo XXI, 1988. p. 21-22.

deraciones que mucho nos muestran el carácter complejo de la actividad de la imaginación.[3] Retomamos sólo las tesis que tienen un sentido específico para nuestros objetivos.

Sobresalen: la que define a la imaginación como una *actividad temporal orientada al porvenir* (I-1); que expresa un *movimiento intencional* que enriquece la vinculación del sujeto con la exterioridad (I-2); la imaginación hace posible la creación de símbolos figurativos que representan —sustitutivamente— conceptos abstractos sin correlato empírico (I-3); puede trabajar al margen de la legalidad natural (I-5); la imaginación puede anticipar a la razón (I-7) y ser propulsora de ella (I-8); es una función psíquica de mediación (I-9) entre sensibilidad y entendimiento y entre voluntad y razón; y, por último, participa en los procesos de afectividad (I-10) y, por tanto, de los procesos de construcción de la identidad. Más adelante, relacionaremos esto con la manera de operar de la función utópica.

Mencionamos a continuación aquellas particularidades de la imaginación en su operación y que tienen relevancia para nuestro análisis. Entre ellas se cuentan: la función de síntesis, la imaginación como función temporal y *utópica* que potencializa la temporalidad del hombre (*historicidad*); la función de liberación que implica la negación y la transgresión; y finalmente, que hace posible la identidad personal o cultural como proceso de vinculación o de identificación.

Las notas esenciales de la imaginación como función, nos dice María Noel Lapoujade, radican en que todas ellas consisten en procesos de sustitución, de tomar una cosa por otra o de poner una cosa en lugar de otra. Estos procesos de sustitución se pueden encontrar en diferentes niveles, desde los más concretos e inmediatos hasta los más abstractos y complejos procesos de simbolización (ciencia, religión). En este punto es fundamental para nosotros el carácter mismo de la sustitución que está determinada por el *como si* que supone una actitud diferente ante el mundo y la vida y que, diríamos, se opone a una actitud excesivamente cargada de realismo donde "un puerco siempre es y será un puerco". Para la autora, "El hombre es un ser capaz de simulación,

[3] La imaginación como función implica tres consideraciones que sólo mencionamos: su suelo u origen (Tesis I-1), las modalidades específicas de su modo de operar o los rasgos "que en su actividad asume" (Tesis I-2) y las notas esenciales de las actividades imaginativas (Tesis I-3).

de hacer *como si*. Esa grieta del *como si* (a nivel filogenético u ontogenético, práctico o teórico) abre la posibilidad para que el hombre profundice su humanización, se vuelva más humano. En ese hiato teje sus hilos la imaginación".[4]

La segunda parte de las tesis sobre la imaginación , como ya se anticipó, expresa su *posible* estructura, que consiste en que ella es ambigua (porque construye su propio objeto, borra los lazos de dependencia de sus referentes, y propicia un excedente imaginario que trasciende lo real manifestándose como un campo abierto y por ello ambiguo); es la de la sustitución que al tomar algo por otro agranda el margen de ambigüedad, de indefinición que resulta insuperable, en la poesía, por ejemplo; es *sugestiva*, porque sugiere más de lo que muestra, porque muestra y esconde a la vez "significaciones, nexos, alusiones en su figuración", que se relacionan con su carácter liberador y con la cualidad de darse a sí misma su objeto; es *paradójica*, porque por un lado busca expresarse en lo sensible figurativamente, pero remite a lo no sensible, a lo irreal, a lo inexistente, a lo misterioso, incluso a la metafísico; es *dialéctica* porque es procesal, dinámica, porque contiene antagonismos pero también "contiene diversas formas de síntesis (fusión, unión, coexistencia de los opuestos, mediación, *Aufhebung . . .*)",[5] dialéctica porque contiene a la contradicción gracias a la cual deviene, más propiamente en los límites: conciencia-inconsciencia, interior-exterior, lógico-ilógico, negación-afirmación, limitación-transgresión, etcétera; y finalmente *agónica*, es trágica, porque su actividad implica combate (*pólemos)* y en tanto que sus productos, como síntesis "logra[n] curar la herida de la razón, cerrar el desgarramiento, vislumbrar la unidad y la totalidad, transgrediendo todos los límites en un esfuerzo supremo; tiende vínculos hasta proponer la trama de la totalidad".[6]

3. Utopización

A partir de esta filosofía de la imaginación, nuestra investigación tiene por objeto un producto de la imaginación: las *utopías* y los *proyectos utópicos*, que hay que distinguir adecuadamente.[7]

---

[4] *Ibídem*, p. 251.
[5] *Ibídem*, p. 253.
[6] *Ibídem*, p. 255.
[7] Por el término *utopía* entendemos, siguiendo las diferenciaciones de Cerutti, el

Pero de la misma manera que María Noel Lapoujade profundiza en la imaginación como actividad humana, así a nosotros nos interesa profundizar propiamente en la utopización o función utópica como actividad netamente humana en la que entran en juego todas sus dimensiones, incluyendo la racional.

Tratando de seguir el hilo de análisis que Lapoujade realiza sobre la imaginación, exponemos a continuación lo que algunos filósofos de la utopía de nuestro continente han afirmado.

En primer lugar, despejaremos el punto relativo al suelo de la utopización o de la función utópica. Para A. A. Roig, la función utópica, término que no es sinónimo de utopía narrativa, sino que remite a una operación específica del lenguaje que se expresa privilegiadamente en la utopía narrativa o literaria, pero que se halla presente en todo discurso nace del impulso positivo de evasión, responde a un ansia de frontera, de margen o de más allá que empuja al ser humano a trascender, rebasar, superar lo dado y con ello a trascenderse a sí mismo. Esta función se expresa en el lenguaje pero en aquel que no está escindido de la totalidad de la praxis humana.

En cuanto al modo de operar de la función utópica, destacamos cinco características que han sido identificadas por diferentes autores y que permanentemente se utilizan (reductivamente) para explicar la complejidad de su funcionamiento.[8]

En primer lugar, la *función crítico-reguladora* se expresa como la condición de posibilidad de las utopías narrativas y su fin es abrir la contradialéctica de las totalizaciones mediante la negación en sus dos vertientes: crítica de lo dado y exigencia de transformación. Esta función también posibilita el pensar prospectivo y por

---

género literario, siguiendo a Roig lo que denomina utopías narrativas; por *proyectos utópicos* entendemos básicamente procesos sociales, nacionales o étnicos, articulados desde un universo simbólico utópico que acompaña su propia praxis liberadora, eso que en la terminología de Cerutti se entiende por el nivel de lo utópico operante y operando en la historia. Véase "¿Teoría de la utopía?" en *Utopía en nuestra América*. Ecuador, Abya-Ayala. 1996, pp. 93-97; y "Género utópico" en *Presagio y tópica del descubrimiento de América*. México, CCyDEL-UNAM. 1991, pp. 137-139. María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, CCyDEL-UNAM. 1994, pp. 10-15. Fernández, E. "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana" en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, Arturo Andrés Roig (comp.), San Juan, Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995. pp. 27-47.

[8] Véase el trabajo "Ética y utopía" presentado en el encuentro interinstitucional (UNAM, UAM, IBERO, UIC), "Ética, política y exclusión", julio de 1998.

ello la apertura de horizontes para la acción (Hannah Arendt, Raquel Gutiérrez); se asocia con la operación de las ideas trascendentales (Kant) que aún sin tener correlato empírico, sin embargo, tienen un sentido práctico para el hombre. Más allá de que la función crítico reguladora aparezca como condición de posibilidad de las utopías literarias, Franz Hinkelammert, en su crítica a la razón utópica, afirma el carácter regulativo de las ideas como condición de posibilidad para pensar en lo posible con la exigencia de la mediación política, que entiende justamente como "arte de lo posible".[9]

La segunda *función* es la *liberadora del determinismo de carácter legal* que alude a un valor epistemológico propio, más allá de la concepción reduccionista de la verdad a lo dado; a la posibilidad de superar los determinismos naturales o sociales; a una dimensión del ser que aún no es, esto es a la *posibilidad* como dimensión ontológica del ser humano; y a lo imaginario como aquel elemento que sutura la falta del deseo.

La *función anticipadora de futuro* es quizá las más comúnmente asociada con el tema utópico que alude a la posibilidad, como apertura, como el *novum* a lo otro, en este sentido a lo alterativo, que remite a una temporalidad abierta que aún no es, pero que ya es anuncio. Alude al carácter inacabado del mundo (Arendt) con correlatos ontológicos y epistemológicos particulares, que remite también a la dinamicidad de la idea de lo posible y a sus límites con lo imposible, por lo cual se expresa al mismo tiempo como ruptura y apertura.

Mediante la *función de historización*, como afirma Cerutti recordando la formulación de Carlos Ímaz en su clásico estudio introductorio sobre las utopías del renacimiento, la utopía asienta firmemente sus bases en la topía, y expresa el carácter mismo de su historicidad. Por su parte, Arturo Andrés Roig ha subrayado lo que en otro trabajo nombramos como lo más propio de la utopía, "la emergencia de la contingencia" humana con todo lo que implica de juego entre libertad y necesidad (pero contingencia humana al fin), que tiene una relación estrecha con la tesis de Lapoujade en

[9] En este sentido, rescatamos las aportaciones de Luis Villoro y Mario Teodoro Ramírez, lo mismo que de Franz Hinkelammert y Karl Otto Apel. Véase el trabajo inédito "Ética y utopía", ya citado. Pero que sin duda A. A. Roig coloca como la primera de las funciones de la utopía. Ver estudio introductorio de *Utopías en el Ecuador* y el libro de Estela Fernández, *op. cit.*

cuanto a que la imaginación acentúa la temporalidad humana y para nosotros constituye la historicidad, esto es, no sólo como un fluir constante de la conciencia en su propia interioridad, sino como un fluir y refluir constantes de acciones reales, contingentes, marcadas por la subjetividad y en las que cada persona se juega en todos los sentidos y se ubica más allá de todo mero formalismo regulativo.

Estela Fernández, del grupo de Mendoza, ha señalado a la *función constitutiva de nuevas formas de subjetividad* como parte del complejo funcionamiento de la función utópica. Estas nuevas formas de intersubjetividad están implicadas en la relación entre lenguaje y praxis, en la que el lenguaje mismo es una forma de praxis social que al proponer, nombrar, evocar o vislumbrar relaciones humanas alternativas ya juega un papel en la formación de la identidad personal, social y cultural. Eso que María Noel Lapoujade ha señalado como la función de síntesis que media los procesos de afectividad y, por ende, de identidad. Esta función considera a lo utópico, para no restringir el término exclusivamente al ámbito de las utopías literarias, como el horizonte simbólico que acompaña a toda praxis humana.[10]

4. Epílogo

Los límites entre la razón y la imaginación son borrosos y escurridizos; cada uno, en todo caso es deudor del otro. La imaginación, como reclama Lapoujade, nos permite abrir el concepto de lo meramente racional, permite soltar sus anclas y permite, al mismo tiempo, no renunciar a lo humanamente deseable y posible. Permite no renunciar a la utopización, y no precisamente como muestra de nuestra naturaleza arrogante, sino como expresión de nuestro carácter centáurico parafraseando a Alfonso Reyes, o limítrofe, diría Eugenio Trías; en todo caso, a nuestra condición humana trágica.

[10] Véase Horacio Cerutti Guldberg, "Presagio y tópica del descubrimiento" en *Presagio y tópica..., passim.*

LA VACUIDAD DE LAS HUMANIDADES

*Gerardo Rivas**

Tomando como punto de inspiración la genial intuición nietzscheana acerca de la cultura humanística académica como la muerte del espíritu creador, Gerardo Rivas se abre en este texto a la tarea de "desentrañar la gran paradoja que preside a las humanidades en la academia". Esta paradoja la despeja de acuerdo con dos niveles principales de análisis: primero, el que se refiere al enfrentamiento entre "la proliferación de las instituciones académicas de nivel superior y la irrefrenable pérdida de sentido que experimentan las humanidades como sustento de la vida intelectual comunitaria"; y segundo, el que revela que "la idealidad humanística no es ya un poder cultural real".

La cultura humanística académica es en la actualidad la muerte del espíritu creador, del único capaz de trazar un nuevo horizonte de participación histórica allende una tradición que desde hace mucho tiempo ha agotado sus recursos y que sólo se perpetuase como una infinita parodia de la grandeza de otras épocas: tal es la genial intuición que Nietzsche desarrolla antes que nadie con una ferocidad inigualable. Por eso tomaremos algunos pasajes de su obra como guía para desentrañar la gran paradoja que preside a las humanidades en la académica, paradoja que apuraremos en varios niveles, en el primero de los cuales se enfrentan dos fenómenos que en apariencia nada tienen que ver entre sí: la proliferación de las instituciones académicas de nivel superior y la irrefrenable pérdida de sentido que experimentan las humanidades como sustento de la vida intelectual comunitaria. En efecto, a medida que se impone por doquiera, la cultura académica se desintegra en un sinfín de fenómenos que escapan a los poderes definitorios de la lógica; así,

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

cuando hablamos de nociones como las de verdad, tradición o historia, les damos a estos términos un sentido anacrónico que poco o nada tiene en común con la manera en la que se realizan en los hechos. La paradoja nos lleva, entonces, a un segundo nivel de análisis, a saber, el que revela que la idealidad humanística no es ya un poder cultural real. La herencia grecolatina, las creaciones renacentistas o los aportes del pensamiento ilustrado son meros lugares comunes, pues de ellos no se desprenden valores con la suficiente fuerza como para informar la complejísima dinámica intelectual. De ahí que Nietzsche diga en *El nacimiento de la tragedia*, el libro con el cual se inicia su demoledora obra de análisis de la cultura occidental: "El enorme apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna, el coleccionar a nuestro alrededor innumerables culturas distintas, el voraz deseo de conocer, ¿a qué apunta todo esto si no a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico? Pregúntese si la febril y tan desazonante agitación de esta cultura es otra cosa que el olvido, alargar la mano y andar buscando alimentos propios del hambriento ¿y quién podra dar todavía algo a tal cultura, que no puede saciarse con todo aquello que engulle, y a cuyo contacto el alimento más vigoroso, más saludable, suele transformarse en 'historia y crítica'?"

Si bien Nietzsche predica estas palabras de la cultura en general, nosotros las circunscribimos al campo específico de las humanidades. Al respecto es revelador que todas las expresiones que utiliza el filósofo para describir la pobreza cultural del presente —de su presente, que es nuestro fundamento histórico— remitan al hambre y al desequilibrio fisiológico, y que tales expresiones califiquen los campos predilectos de la producción humanística hoy en día: la crítica y el obsceno manoseo del tiempo que llamamos historia. A más de un siglo de distancia, Nietzsche nos interpela de un modo perentorio: ¿por qué la adquisición de nuevo conocimiento nos despierta un hambre feroz de noticias que nada tiene que ver con aquel amor por el saber que pondera Aristóteles en la primera línea de la Metafísica? De qué manera el exhaustivo estudio del pasado y la apertura de perspectivas siempre inéditas para comprender sus creaciones, en vez de nutrirnos, nos provocan una enfermedad tan violenta que ni siquiera nos permite desarrollar la conciencia indispensable para defendernos de ella antes de arrebatarnos al sinsentido? Hambre y mortal desequilibrio: dos

expresiones que destrozan la imagen que de las humanidades nos ofrece la academia y que convocan un aspecto siniestro para el cual no estamos preparados.

La paradoja que hemos apurado adquiere un nuevo sentido con este asalto de lo siniestro y se revela como un problema no sólo para los exegetas de Nietzsche sino para quienes, aun sin serlo, retoman su pensamiento para definir las propias temáticas, allende incluso la filosofía. Por decirlo con las palabras que andan en boca de todos desde hace ya tiempo: las humanidades son paradójicas porque se difunden justo en la medida en que ponen de manifiesto su carencia de fundamento. Tal carencia es, en realidad, la muerte del sentido de la que hablábamos al inicio o el desequilibrio y el hambre con las que Nietzsche desenmascara el triunfalismo cultural que desde la Ilustración nos hizo soñar con un nuevo mundo del que se desterrará para siempre lo aberrante, que a la vuelta de dos siglos no sólo no ha desaparecido sino que ha sentado sus reales incluso en el seno mismo de la cultura, en la plétora de conocimientos que sólo explican zonas especializadas de la realidad, pero no su interrelación, por no hablar de su organicidad total, organicidad cuya comprensión es, al menos en el plano de los ideales, el cometido principal de las humanidades. Más aún, la cultura humanística no es sólo un saber articulado; es también, y sobre todo (al menos como ideal), el fundamento de la vida social e individual, y en este segundo sentido es donde su ineficacia se observa con mayor fuerza: lo que vivimos no se adecua a lo que sabemos y viceversa, por lo que la relación del individuo con el mundo social salta en pedazos.

Una cultura se define a sí misma como tal cuando proporciona a la existencia individual y social paradigmas de conformación y transmisión del saber. Por eso, tenemos que preguntarnos hasta qué punto la carencia de fundamento, el que todo valga lo mismo favorece u obstaculiza las manifestaciones no sólo de la cultura humanística (que es, desde el Renacimiento, el paradigma de la academia), sino de la cultura a secas. Elucidar esto nos obliga a precisar el concepto de cultura, y para eso una vez más acudiremos a Nietzsche: "Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la vida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con la herida eterna del existir, a aquí lo enreda el seductor velo de belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de

más allá, el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna: para no hablar de las ilusiones más vulgares y casi más enérgicas aún, que la voluntad tiene preparadas en cada instante (...) De estos estimulantes se compone lo que nosotros llamamos cultura".

Lo primero que sorprende en este pasaje es la reducción del fundamento de la cultura a pura ilusión: sea el conocimiento, la creación artística, la entrega al poder de la vida o incluso los placeres carnales, el fin de la vida no pasa de ser una ilusoria manera de estimulación. Si esto fuera así, entonces en Nietzsche encontráramos el origen de la carencia de fundamentos que explica mejor que ninguna otra causa que para la cultura humanística contemporánea el sentido de la realidad se libre a la voluntaria opinión de cada quien. Sin embargo, Nietzsche añade algo que impide que interpretemos el pasaje en el sentido que acabamos de mencionar, y es que aunque se funde en ilusiones y su fin consista en última instancia en estimular, la cultura de la que Nietzsche se ocupa no es en modo alguno vacua, o al menos no lo es en el sentido que hemos desarrollado en el punto anterior. Es decir, no es una cultura fútil o anacrónica, como lo es la humanística hoy en día como sistema de valores formativos de la realidad humana al interior de la academia.

Con esta observación llegamos al núcleo de la posición que nos interesa defender, y para hacerlo explícito vamos a recurrir de nuevo a una paradoja: la verdadera causa de la ineficacia de las humanidades en la actualidad reside en que la tradición social se contrapone a la formación individual. Entre los dos niveles de la cultura, el social y el individual, no hay adecuación, al punto de que uno marcha en sentido opuesto al otro, de lo que se desprenden dos maneras de entender la cultura sin nexo entre sí. La primera nos dice que cultura es el conjunto de saberes y modelos de comportamiento que engloban a todos los miembros de una comunidad; de ahí que cuando hablamos de la "cultura mesopotámica" o de la "cultura indonesia", nos refiramos no sólo a una manera de ver el mundo sino, literalmente, de vivirlo. En este primer sentido, la cultura establece correspondencias precisas entre todos los tipos de saber y de práctica, v.gr., el científico, el religioso y el político, tal como lo prueban sobre todo las culturas de la antigüedad, de las que Occidente se proclama heredero, en concreto, la grecolatina. La unidad, que ya hablamos mentado, vuelve a destacarse como el carácter definitorio de la cultura, y

esto lo confirma el propio Nietzsche en otro pasaje, que proviene de la primera de las *Consideraciones intempestivas*: "Cultura es, ante todo, la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo". Y añade a renglón seguido: "Pero tener muchos sabios y haber aprendido mucho no es ni un medio de cultura ni un signo de la misma, y muchas veces se halla muy bien avenido con lo contrario de la cultura, la barbarie, esto es: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos".

Nietzsche apunta así al segundo modo de definir la cultura, el que se pone de manifiesto cuando decimos de alguien que es "culto". ¿A qué nos referimos con esto? No a que su expresión intelectual o personal corresponda con la de su sociedad sino a que tiene un conocimiento más o menos amplio y riguroso de algunas pocas grandiosas, v.gr., el Renacimiento, o de algunas de las obras maestras de la humanidad. Y es aquí donde la diferencia respecto al otro modo de entender la cultura se vuelve paradójica, ya que quien es culto puede muy bien ser incapaz no sólo de explicar de manera general la tradición cultural en la que vive sino de poner en práctica los valores que la misma o que su formación personal le proporcionan. Es decir, la cultura se vuelve mera sensibilización. Contemplar a Rafael, leer a Shakespeare o escuchar a Satie tienen el mismo efecto: divierten, es decir, distraen (según la antigua acepción de "divertir" que lo hace sinónimo de olvidar).

Este hombre culto moderno constituye un auténtico prototipo histórico, y por eso Nietzsche se ocupa de analizarlo de modo exhaustivo en la *Intempestiva* que recién citamos, donde lo bautiza con una expresión singular: el "filisteo de la cultura": "La palabra *filisteo* es tomada, como todos sabemos, de la vida estudiantil, y quiere designar, en su sentido más general, pero completamente popular, lo contrario del hijo de las musas, del artista, del verdadero hombre culto. Pero el filisteo cultivado (...) se distingue de la clase general del filisteo por una superstición: cree ser un hijo de las musas, un hombre cultivado." El filisteo, según una sinonimia que sólo tiene sentido en el idioma alemán, establece una continuidad semántica entre el rabioso defensor de una ortodoxia (en este caso, no religiosa sino intelectual) y el aprendiz, el que nunca pasa de "estudiar" las creaciones de los artistas. De esta manera, el filisteo se revela sin máscara de por medio como un diletante, un sujeto que, conforme varían las preferencias populares, modifica sus predilecciones personales .

Interesa recalcar lo siguiente: el filisteo no es para Nietzsche

el sujeto común y corriente que cree saber, no es tampoco el triste iluso que tras un fugaz cultivo sueña con ser la nueva luz del orbe; si esto fuera el filisteo, no habría ningún problema, y estaríamos hablando de Trissotin y Vadius, aquellos ridículos personajes que Molliére nos presenta en *Las mujeres sabias*, que se disputan encarnizadamente el reconocimiento de dos o tres de sus insípidos contertulios. El filisteo del que se ocupa Nietzsche es, en cambio, un prototipo más inquietante, porque él sí tiene acceso a las instituciones culturales de primer orden, la universidad y la opinión pública, a las que alecciona sin tener un auténtico pensamiento, pues todo su afán radica en proteger sus privilegios personales: "El filisteo es muy aficionado, cierto, a abandonarse de tiempo en tiempo a las amenas y audaces francachelas del arte, al escepticismo de las investigaciones, y el encanto de tales distracciones y recreos es para él de cierta importancia. Pero sabe separar rigurosamente lo fútil de lo *serio*, entendiendo por esto último sus negocios, su posición, su mujer y sus hijos; y en el número de estas futilezas cataloga él todo lo que se refiere a la cultura".

Con esto llegamos al nivel más profundo de la paradoja que signa a la cultura humanística como nos la presenta la academia, el que ya apuntamos desde otra perspectiva cuando hablamos de la carencia de fundamentos: el abismo que media entre los filisteos y el sentido vital de la tradición. No hablamos de los científicos que, renuentes a abandonar el empleo del laboratorio o del campo de pruebas, consideran que la literatura o la filosofa son bellas formas de perder el tiempo; hablamos de quienes desde el terreno de las humanidades creen que es posible interpretar el pensamiento de cualquiera de acuerdo con los intereses de la actualidad, al socaire de un aire hermenéutico que permite, como ya dijimos, que todo se reduzca a una fórmula que se aprende con facilidad. En este sentido, el filisteo adquiere una doble faz: la del especialista que sólo puede hablar con profesionalismo de un tema bien definido y la del comentarista que aborda cualquier asunto con el aire triunfal del que va a revelar la verdadera actualidad de las ideas. Como es obvio, y aunque ambas resulten aberrantes, la segunda faz del filisteo es la más repulsiva, porque al menor movimiento se le caen los afeites de la falsa erudición y del falso amor por las humanidades, muestra la extrema vulgaridad del hombre inculto.

La doble faz de la que hablamos atañe, pues, a los dos grandes problemas de las humanidades que hemos seguido en sucesivas

paradojas: por un lado, la especialización, la imposibilidad de un saber más o menos sólido que se traduzca en ideales de formación intelectual tanto para los individuos como para la comunidad académica; por el otro, la vulgarización, el rebajamiento de la verdad a la verosimilitud y la concomitante renuncia a cualquier tipo de articulación conceptual más o menos coherente. Dislocadas, las experiencias en nuestro medio emergen de un fondo caótico que no tiene fin.

¿Constituye, entonces, el fin de esta reflexión apuntar a una nostálgica unidad perdida en las humanidades? ¿O acaso fustigar la indiferencia hacia los valores culturales que se aprecian en grandes sectores de la así llamada intelectualidad académica? Ni por pienso. Ello equivaldría a sustituir la paradoja que funda nuestra labor por un dogmatismo o por un nihilismo. Más bien, creo que el fin del pensamiento para nosotros no puede ser otro que recordar una y otra vez la carencia de fundamento de donde emerge la cultura, y no permitir que se interpreten los valores de la tradición como si estuviésemos en el mejor de los mundos posibles merced a la difusión de nociones colectivas o de prácticas que se asumen sin conciencia y que reducen la verdad a un espectáculo que se olvida sin dificultad. El problema no es sólo el carácter banal de la verdad y, por ende, de la cultura humanística, sino que no lo asumamos con todas sus consecuencias, que no interroguemos a nuestro desfondamiento para volver a comprender aquello que Heidegger considera la quintaesencia de la vida cultural: "Tener simplemente conocimientos, por amplios que sean, en absoluto es saber. Ni siquiera lo es cuando estos conocimientos, por medio de planes de estudios y de exámenes, se reducen a lo más importante desde el punto de vista práctico. Ni tampoco cuando estos conocimientos, reducidos a las necesidades del uso, fueran cercanos a la vida real, su posesión supondrá saber alguno (...). ¿Por qué? Porque no posee un saber, ya que saber significa poder aprender (...). Sólo sabe aquel que entiende que debe volver a aprender constantemente y el que, a raíz de esta comprensión, haya llegado ante todo a la posición de poder aprender siempre. Esto es mucho más difícil que poseer unos conocimientos". Vale.

II. ANALES

DEL CULTIVO DE LA TIERRA AL CULTIVO DEL HOMBRE: LA *HUMANITAS*

*Eva González Pérez**

Insertos en una sociedad que en muchos de sus ámbitos parece aislar cada vez más a quienes la conforman, la revisión del término humanitas *y de su evolución en el paso del tiempo sirve de ocasión para reflexionar acerca de la vigencia —o pérdida— de su significado.*

Uno de los conceptos más valiosos que hemos heredado de la antigua civilización romana es la *humanitas*. En su sentido más general, por *humanitas* se entiende humanidad; pero la *humanitas* es humanidad y todo lo que a ésta caracteriza, es decir, es su condición, carácter, inclinación y espíritu; es también su cultura, instrucción, educación y estudios. Incluso, cuando en la actualidad nos referimos al término, reconocemos en él significados como bondad, clemencia, delicadeza. La *humanitas* es el giro del hombre hacia sí mismo; surge cuando el romano deja, aparentemente, de centrar su atención en el Estado para atender a su propia formación como individuo, como hombre, lo que finalmente le permitirá reconocerse como parte de su entorno.

En el concepto de *humanitas* se hallan implícitas dos ideas principales: la de hombre y la de cultivo; o, si se prefiere, se trata de una sola idea, la del cultivo del hombre. Es decir, la *humanitas* es un ideal cultural humano, que guarda tras de sí una larga tradición que aquí intentaremos reconstruir desde el punto de vista filológico. Comenzaremos por definir los dos objetos que hoy nos ocupan: la cultura y el hombre.

---

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

1. Cultura

La palabra cultura tiene su origen en el verbo latino *colere*, que primitivamente significaba *moverse alrededor de*[1] y paulatinamente matiza su sentido, de modo que por el término también se entenderá: 1) *habitar, labrar*; 2) *proteger, amar*; 3) *honrar* y *rendir culto*. Este primer significado del verbo —*moverse alrededor de*— se halla desde su inicio estrechamente ligado a la tierra, lo cual es entendible si consideramos que la más antigua disciplina especializada de los romanos fue la agricultura. Así, ya en antiguos escritos anteriores a lo que posteriormente y de manera formal se considerará como literatura, encontramos reglas relativas al cultivo de la tierra. La obra de autores de diversas épocas como Catón (*De agri cultura*), Varrón (*Rerum rusticarum libri III*), Colúmela (*De re rustica*), Paladio (*Opus agri culturae*) o el mismo autor de *La Eneida*, Virgilio (*Georgicas*) son prueba evidente de la importancia que para el antiguo romano tenía la tierra, alrededor de la cual *se mueve*. Su actividad gira en torno a ella. La tierra y su cuidado lo llevan a *moverse* con el propósito de encontrar un lugar donde, de manera temporal o permanente, habrá de asentarse. Es el mismo movimiento que lo condujo hasta la región que posteriormente conformó Roma y en la que resolvió establecerse. Los romanos, entonces, *habitaron* la tierra; paulatinamente ocuparon las siete colinas, entre las cuales se encontraba el Esquilino, que en el sema —*quil*—, presenta una variación de significado de *colere:*[2] *habitar*. En Español, las palabras *inquilino* y *alquiler* reflejan muy bien este sentido.

Una vez habitada, el romano ha de *labrar* la tierra, pues sólo de su cuidado metódico, constante y riguroso puede provenir el alimento para él y su familia. Las características del terreno, las propiedades de la tierra, así como las estaciones del año son elementos que el romano deberá atender; y decimos deberá, porque desde aquí reflejará esa cualidad que tan bien lo distingue actualmente: su alto sentido del deber.

Para abordar los siguientes significados de *colere*, conviene recordar la concepción animista de los romanos, quienes en todo reconocían una *fuerza* manifiesta, superior a ellos y que, como

[1] F. Martin, *Les mots latins*, Librairie Hachette, Paris, 1941, pág. 46

[2] Variaciones del sema de *colere* son, además de *-quil-*, *-cil-* y *cul-*, según se verá más adelante.

consecuencia, regía sobre todas las cosas. Ejemplo de esta fuerza es el *genius* del romano, concebido como protector particular que vela por él desde su nacimiento, y que a su vez lo llevará a proteger, como *paterfamilias*, a su propia descendencia. Otras manifestaciones de esa fuerza, las encontraba también en el sol, las nubes, los árboles, ... y en las propiedades del campo. Es decir, pareciera que, cuando el romano resuelve *habitar* y *labrar* la tierra, no lo hace por una decisión propia que le permite identificar las bondades del terreno, sino que más bien es la manifestación de esa fuerza, o sea los dioses, quienes, cuando gustan de un lugar para *proteger* a los hombres y *amarlos*, señalan el sitio de asentamiento, la habitación. Ellos, i.e., los dioses, a su vez, eligen un lugar de residencia ubicado en los cielos; esa es la razón por la que se les conoce también como *caelicolarum*, "los que habitan los cielos", el lugar del que, por excelencia, gustan.

Tan pronto se asienta para habitar y labrar, el romano reconoce su compromiso de proteger y amar a la tierra que le ha sido señalada, del mismo modo que los dioses lo protegerán y amarán a él. Pero además, derivado de su sentido del deber y en un trato de reciprocidad, se siente comprometido con los dioses por haberle indicado el lugar para establecerse. Entonces los *honra* y les *rinde culto*. Es éste un nuevo significado del verbo *colere*. Para ejemplificarlo, citamos la palabra *ancilla*, "aquella que circula alrededor de sus amos", es decir, la esclava, quien en la antigüedad estaba obligada a honrar a su amo.

Restan sólo dos formas de *colere*: *culto* y *cultura*. La primera tiene dos variantes, una de las cuales es empleada en su función adjetival pasiva, es decir, *culto* es lo que ha sido cultivado y se emplea para calificar a una persona educada, bien instruida. La otra variante se presenta en la función de sustantivo, pues *culto* es también el acto de cultivar, honrar, amar. Entre este último significado y el de la palabra *cultura* parece no haber gran diferencia, pues ambos se refieren a la puesta en práctica del verbo, representan el acto mismo. No obstante, no me parece aventurado afirmar que cultura implica además no sólo una práctica en el momento presente, sino que, por su terminación, vale considerarlo también como participio de futuro, y en ese modo la acción puede entenderse como una proyección, una extensión hacia tal tiempo. Podemos decir, entonces, que cultura es la acción misma de cultivar y es también aquello que se ha de cultivar, que debe cultivarse. Si retomamos los significados anteriores, podemos

decir además que la cultura es la acción de moverse alrededor de, habitar, labrar, proteger, amar, honrar y rendir culto no sólo a la tierra, sino también a los dioses y a la propia descendencia. Es más sencillo y no por ello menos exacto, entonces, decir que el hombre cultiva la tierra, a sus dioses y a su familia; y para hacerlo a cabalidad, debe también cultivarse a sí mismo, pues del mismo modo que el campo que no ha sido debidamente labrado no rendirá frutos, el hombre no logrará su propósito si no se cuida, no se ama a sí mismo. Y aquí viene el giro del romano hacia sí mismo: el hombre se convierte en sujeto y objeto de cultura, y esta doble función se reflejará en todo lo que le sea atingente: costumbres, instituciones, conductas y opiniones, que son las que determinan la personalidad propia, y peculiar de la vida de un grupo humano.

1.1. Cultura romana

Una vez definido el primer término de nuestro estudio, es posible hablar de la cultura romana. Puesto que son plurales los elementos que caracterizan a los antiguos romanos, aquí sólo nos referiremos a aquellos que apuntan hacia la *humanitas*.

Como se dijo anteriormente, el sentido del deber es una de las características más importantes del romano, porque ello determina su papel como hijo y como padre en su historia más remota, pues, si recordamos que su religión comienza por su propio hogar, encontramos que ésta sólo podía transmitirse por generación. Al mismo tiempo que el padre le daba la vida al hijo, le entregaba sus creencias, su culto, el derecho de alimentar el fuego del hogar, el de ofrecer el culto a sus muertos y el de pronunciar las fórmulas de oración. Fuera del hogar, encontramos características semejantes. Es decir, la religión doméstica era como un culto a escala de la religión del Estado. En él también encontramos la continuidad. En una primera época, el rey era el sacerdote, y al desaparecer la monarquía surgieron los colegios de sacerdotes que se ocupaban básicamente de establecer, registrar y transmitir las fórmulas de invocación y oración, muchas de las cuales, con el paso del tiempo, se vuelven ininteligibles, pero no por ello menos importantes para quienes las recibían. Lo que caracterizó a la religión romana —o al Estado romano que, ya dijimos, son lo mismo— es su rígida moral. Pero además su interés se enfocaba exclusivamente a una buena relación con los dioses sin cuestionar su naturaleza o moralidad, ya que ésta se hallaba determinada por el desarrollo de

la propia. Esto es muy importante, pues el romano se mostrará tolerante ante cualquier creencia particular, si es que ésta no ataca a la autoridad, la integridad del Estado. Las ideas, por diversas que fueran, debían estar ligadas al deber, ya fuera el de casa o el del Estado.

Este sentido del deber se halla manifiesto tanto en el campesino como en el soldado, que en la práctica frecuentemente fueron oficios simultáneos del romano. Mientras el campesino concibe su destino como *el trabajo inaplazable* porque las estaciones no esperan, el soldado se reconoce obligado a asumir una actitud constante ante la rutina, que es una forma de la disciplina.[3] El romano —campesino y soldado, campesino o soldado— sabe que existen contingencias que pueden trastocar los planes, los preparativos y, por ello debe mostrar paciencia y perseverar en su trabajo. Este sentido del deber característico del romano, que refleja su punto de vista y su manera de pensar, de sentir y hacer y que fue transmitido de generación en generación es lo que conforma la *romanitas*.

La palabra *romanitas* es, en primer lugar, la abstracción de lo romano y, en este sentido, es análoga a "civilización". Uno de los hombres que mejor encarnó a la *romanitas* fue, precisamente, Cicerón, quien en sus obras filosóficas y diálogos como el *De officiis*, de inspiración estoica, habla de esta constancia y paciencia en la vida diaria, del sacrificio del interés personal ante la ley natural de la sociedad, y de la veneración hacia los dioses. En sus *Disputas Tusculanae* nos habla de la inmortalidad del alma y funda la felicidad en la virtud y aquí hay que recordar que para el romano la inmortalidad del alma consistía en la gloria, el recuerdo glorioso del hombre que es, finalmente, una forma de continuidad. En *De senectute, XXIII*, por boca de Catón, Cicerón dice:

> ¿Juzgas acaso [...] que yo habría echado sobre mí tantos trabajos diurnos y nocturnos, en la paz y en la guerra, si mi gloria debiera encerrarse en los estrechos confines de la vida? ¿No hubiera sido mucho mejor haber vivido ocioso y tranquilo, sin empeños ni preocupaciones? Pero no sé de qué modo mi alma, elevándose sobre sí misma, miraba siempre hacia la lejana posteridad, como si al término de la carrera vital comenzase realmente a vivir.

---

[3] Véase R.H. Barrow, *Los romanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Col. Breviarios, 38), pág. 13

Y efectivamente, Cicerón se hizo inmortal. No solamente por sus escritos filosóficos, jurídicos o sobre retórica, sino también porque volvió su mirada del ciudadano hacia la persona, hacia el hombre. Se ocupó entonces de temas como la vejez, la amistad, y no se conformó con la mera transmisión de la tradición. Gracias a él, los eslabones de la cadena adquirieron un sentido de dignidad de la propia personalidad, la cual debía cultivarse y desarrollarse hasta el máximo, pues el reconocimiento de ella significaba también el reconocimiento de la personalidad de los demás y de su derecho a cultivarla, lo cual implicaba también transigencia, dominio de sí, consideración: esto es a lo que Cicerón llamó *humanitas*.

2. El hombre y la humanitas

La palabra *humanitas* proviene del latín *humus*, "tierra", que primeramente dio origen al término *homo*, "hombre", como habitante de la tierra, perteneciente a ella, y después al adjetivo *humanus*, por el que se denomina todo lo relativo al hombre. *Humanitas*, entonces, representa la idea abstracta de la cualidad, la característica de todo lo humano.

Para los romanos, la *humanitas* era lo que la *paideia* para los griegos, pues implicaba el estudio de las letras, de la música y de la gimnasia, pero incluía además las artes liberales,[4] es decir, y como mejor explica Isidoro:

> [...] la *grammatica*, o pericia del habla; [...] la *rhetorica*, que se considera necesaria por el brillo y abundancia de su elocuencia, principalmente en los asuntos civiles; [...] la *dialectica*, emparentada con la lógica, que en sutilísimas discusiones separa lo verdadero de lo falso; [...] la *arithmetica*, que comprende los principios y divisiones de los números; [...] la *musica*, consistente en cantos y poemas; [...] la *geometrica*, que abarca las dimensiones y medidas de la tierra; [...] la *astronomia*, que contiene la ley de los astros.[5]

Estas siete artes, conocidas también como *ciencias del espíritu* o *trivium* las primeras y como *ciencias de la naturaleza* o *quadrivium* las restantes, no sólo acrecentaron el conocimiento de los

---

[4] Víctor José Herrero, *Introducción al estudio de la filología latina*, Biblioteca Universitaria Gredos, Madrid 1981, pág. 183 (Col. Manuales, 1).

[5] *Orig*. 1, 2 1-3

hombres que las estudiaban, sino también contribuyeron a un desarrollo más pleno y personal del individuo. Al respecto, Cicerón dice en *De re publica, I, 17, 18:*[6] "si muchos otros llevan el nombre de hombres, solamente lo son los que por medio del estudio de las disciplinas liberales han adquirido una cultura conveniente".

Aunque ya se ha dicho en muchas ocasiones, conviene recordar que el *Pro Archia* ciceroniano, en el que defiende al poeta del mismo nombre, representa un modelo para los estudiosos de la lengua por su contenido, y es pieza esencial para los humanistas por la elevación de sus pensamientos y por el enaltecimiento de las letras en general , de la poesía en particular. Las referencias a la *humanitas*, en esta obra, son abundantes.

En el sentido más lato, la *humanitas* era la atención y el cultivo de todo lo referente al hombre como ser inteligente, era el ideal humano que debía encaminarse a la formación del hombre. El cultivo de las letras debía traducirse en los hechos no sólo como una perfección estilística sino también como la tolerancia y consideración hacia el otro. Y los romanos, desde el punto de vista de los humanistas medievales, lo lograron; eso marcó la diferencia entre la *humanitas* romana y la *paideia* griega: su puesta en práctica.

Breve reflexión

De toda esta revisión de orden general se deriva una reflexión obligada acerca de la pervivencia de la *humanitas* en nuestros días. No vale, después del recorrido realizado, considerar que la *humanitas* consistiría hoy día en la sola formación educativa, sino fundamentalmente, en todo aquello que contribuye a una formación plena del individuo y le posibilita observar los derechos del otro. La *humanitas* es la plenitud del individuo que le permite re-conocerse en su colectividad, porque *humanitas* es, precisamente, eso: conocerse como unidad y volver al colectivo, porque en él nos conocemos nuevamente. Hoy día nos hallamos inmersos en un contexto que, en muchos de sus ámbitos, parece apuntar a un aislamiento cada vez mayor del individuo; un contexto que parece cada vez más intolerante con los demás; se trata de una sociedad en la que la mayoría de los jóvenes han perdido los ideales

[6] Citado por Víctor José Herrera, *op. cit., idem*

y conceptos tradicionales familiares porque ya le son ajenos. La cadena se rompió. Aunque contamos con organismos y grupos que buscan atender a las necesidades del individuo, de las etnias y de la familia misma, el resultado es muy desalentador por insuficiente. Inevitablemente surgen las preguntas: ¿pervive el sentido del deber y la preocupación por quienes nos rodean? Si no es así, ¿qué acabó con la continuidad, con la protección, el cuidado, el amor hacia los otros?, ¿en qué momento se perdió el sentido del deber?, ¿podemos volver a unir los eslabones? Si esto último es posible, ¿estamos haciendo algo al respecto?, ¿buscamos en nuestra formación una plenitud que nos permita crecer como individuos para con ello crear una mejor sociedad?, ¿o por el contrario perseguimos la individualización que nos permita brillar singularmente entre los otros? ¿En qué sentido podemos hablar de una actualidad de la *humanitas*?

EL HOMBRE FRENTE A 'LO SAGRADO' EN LA MESOPOTAMIA

*Jorge Silva Castillo**

En el presente trabajo, Jorge Silva aborda el tema del "hombre" frente a lo "sagrado", a partir de la reflexión y análisis de elementos propios de una de las civilizaciones más antiguas: Mesopotamia.
El autor, como especialista en historia de Oriente Medio, presenta en este artículo, aportes significativos sobre la comprensión que el hombre tenía de sí mismo, del mundo y del cosmos.

Como especialista en historia antigua del Oriente Medio, me corresponde hablar sobre la religión de la civilización más antigua que se conoce, la mesopotámica. Ahora bien, dado que el título de esta sección es el de 'El hombre y lo Sagrado', entiendo que se espera de mí abordar el tema desde un punto de vista antropológico, centrado fundamentalmente en el hombre frente a lo sagrado. Intentaré, por lo tanto, exponer cómo concebían los mesopotamios su presencia en este mundo, qué función creían desempeñar en el cosmos y qué esperaban de su correcto desempeño.

El Atrahasis, mito acadio, redactado a principios del II milenio antes de nuestra era, que recoge y reelabora algunas tradiciones sumerias más antiguas, constituye la antropogonía babilonia por excelencia. Según ese mito, los dioses supremos: Anu, cuyo nombre, 'El Cielo', se deriva del sumerio, padre de los dioses; Enlil, 'Señor de la atmósfera', caudillo de los dioses; y el sabio por excelencia, Enki, 'Señor de la Tierra'; habían impuesto la pesada carga de proveer su sustento a los Anunnaki, las deidades menores; éstos, cansados por el duro yugo del trabajo, se sublevan en contra de

* Centro de Estudios de Asia y Africa de El Colegio de México

Enlil, en su calidad de gobernante. Y en medio de la noche, mientras Enlil dormía, su palacio fue sitiado. Nusku, su mensajero, lo despierta y lo conmina a convocar a Anu y a Enki. Éste último toma la palabra y propone que Nintu, la partera de los dioses, cree al hombre para que sea él quien tome la carga que pesaba sobre los dioses amotinados.

> Enki decretó un baño de purificación
> Y el dios We que poseía espíritu
> Fue inmolado en plena asamblea.
> Con su carne y con su sangre
> Nintu mezcló el barro
>
> a fin de que dios y hombre
> se encontrasen mezclados en el barro
> Y que los dioses fuesen liberados (del trabajo).
> Por la carne del dios (We)
> Hubo en el hombre espíritu
> que lo habrá de mostrar viviente después de su muerte
> y este espíritu lo habrá de preservar del olvido.

Durante mil doscientos años se multiplicaron los hombres, pero el ruido que hacían era tal, que terminó por turbar la paz de los dioses. Enlil entonces intenta diezmar a la humanidad por medio de la peste, primero, y mil doscientos años después, por medio de la hambruna, pero Enki, siempre pendiente de cuidar a los hombres que pueblan sus dominios, en cada ocasión los salva por intermedio de Atrahasis —que significa 'El más Sabio', epíteto atribuido a Utanapíshtim, el héroe mesopotámico del diluvio— a quien aconseja dejar de alimentar a los dioses, excepto al responsable directo de llevar a cabo concretamente cada calamidad. Tras mil doscientos años más, Enlil, decide el exterminio total, por medio del diluvio, que era la peor de las catástrofes naturales que se solían abatir sobre la Mesopotamia. Pero nuevamente, por consejo de Enki, Atrahasis construye el arca en la que se preserva un resto de los seres vivientes; al cesar las lluvias y encallar la nave, los dioses se reconcilian con los hombres gracias a un holocausto que éstos les ofrecen.

El relato del diluvio es tan semejante al del Génesis que se puede afirmar que el autor bíblico lo conoció, aunque la intención didáctica del autor en la Biblia es totalmente diferente. La motivación de Yahveh para desatar el diluvio es la de castigar la perver-

sidad de los hombres, mientras que la enseñanza del Atrahasis es simplemente la de fundamentar el rito por el mito: los sacrificios rituales ofecidos a las deidades supuestamente responsables de cada catástrofe es la manera de aplacarlas.

Sin embargo, el *Atrahasis* presenta otros simbolismos que es importante considerar. Conviene, por lo tanto, volver atrás para fijarnos bien en el contenido tres versos del *Atrahasis* ya citados:

Hubo en el hombre espíritu
que lo habrá de mostrar viviente después de su muerte
y este espíritu lo habrá de preservar del olvido.

Los mesopotamios no concebían ningún tipo de premio o castigo *post mortem*, derivado de la moralidad de sus actos. La razón de ser del espíritu no es sino la de preservar al hombre del olvido. Y en el triste y tenebroso "País del no Retorno", en que moraban los espíritus de los muertos todos, reyes, sacerdotes y plebeyos, el único solaz provenía de las ofrendas funerarias y los banquetes de comunión de sus familiares vivos...

Es evidente que, el *Atrahasis*, detrás de la justificación del rito por el mito, nos permite entrever una preocupación profunda por explicar el problema del mal, materializado concretamente en las catástrofes naturales, puesto que, siguiendo la lógica del simbolismo mitológico, los mesopotámicos presuponían que el cumplimiento de sus deberes rituales, finalidad para la que había sido creada la humanidad, les debía garantizar la felicidad en este mundo.

La observación de la realidad, no obstante, contradecía tal premisa, constatación que dio pie, durante el último cuarto del segundo milenio, a la composición de dos de las obras sapienciales más importantes de la literatura mesopotámica, claros antecedentes del poema del Job bíblico: *La Teodisea Babilónica* y *El 'Ludlul Bel Nemeqi'* (Alabaré al Señor de la Sabiduría). El argumento de la primera versa principalmente sobre el hecho de que algunos hombres son inferiores simplemente por las circunstancias de su nacimiento:

Apenas formado fui objeto de la desgracia.
Siendo menor, el destino arrebató a mi padre
Y la madre que me llevó en su seno partió
Al país del que no se vuelve más.
Mi padre y me madre me dejaron sin quien por mí velara...

Mi cuerpo está exhausto, las privaciones me ensombrecen...

El onagro que se come nuestras cosechas
¿dio acaso oído a quien asegura los oráculos favorables de los dioses?
El león feroz que devora lo mejor de la carne
¿presentó la ofrenda de harina para aplacar la ira de la diosa?

El nuevo rico que ha amontonado riquezas ¿ha pesado el oro fino para la diosa madre?
Yo, en cambio. ¿me he guardado acaso las ofrendas? Yo he orado al dios
Y he recitado a la diosa las oraciones prescritas.

En el *Ludlul-Bel-Nemeqi*, en cambio, se exponen, sobre todo, las injusticias de tipo social y se insiste, al igual que en 'La Teodisea', en que el cumplimiento de los deberes rituales, lejos de asegurar la felicidad, no parecía impedir toda suerte de injusticias:

Yo me acordé de la plegaria y la oración,
la oración, que era para mí, sabiduría y el sacrificio obligación.

El día consagrado a los dioses, era regocijo para mi corazón.

El día de la procesión de la diosa era para mí beneficio y ganancia...

Organicé mi tierra para cumplir los ritos de mi dios,

Enseñé a valorar el nombre de mi diosa, instruí a mi gente...

(A pesar de lo cual)

Los encumbrados profieren injurias en contra mía,
Se reúnen, conjuran e inventan calumnias...

Para quien habla bien de mí, se abre la tumba
El que me difama, es puesto a la cabeza,
A quien de mí dice necedades, dios lo ayuda
El que exclama :'¡piedad!' encuentra la muerte en seguida
Al que grita sin razón su espíritu shedu lo protege...

En este segundo poema, el desenlace es feliz: Marduk, dios titular de Babilonia, que ya por entonces había suplantado a Enlil como caudillo de los dioses, salva al *Justo Paciente* y le hace justicia, como sucede al *Job* bíblico, a quien Yahveh, en vista de su bondad moral, termina por restituirle sus posesiones.

La explicación que ofrece la *Teodisea*, es más coherente en sus presupuestos críticos, pues en ella la explicación última del problema del mal estriba en la incapacidad humana de comprender los designios divinos, idea que, por cierto, no falta en el poema de Job:

> Los planes de Dios son misteriosos
> como el centro de los cielos;"
> Captarlos con certeza no es dado a los mortales.
> Sus designios escapan a los hombres"
> Porque la razón humana está a nuestro alcance,
> No así la divina.

Incapacidad de la inteligencia humana que, a su vez, resulta de la intrascendencia fundamental de la naturaleza del hombre, tema del drama existencial del poema de *Gilgamesh*, donde aparece expuesto de manera vivencial y, por tanto, más dramática. La muerte de Enkidú, su compañero de aventuras, le hace comprender que él también ha de morir, lo que lo lleva a emprender una proeza jamás emprendida por mortal alguno: la de llegar hasta los confines mismos del universo para tratar de arrancar el secreto de la inmortalidad al único hombre a quien los dioses la habían otorgado por haber salvado a la humanidad del exterminio, el héroe del diluvio, aquí llamado no por su epíteto sino por su nombre propio, Utanapíshtim, ante quien Gilgamesh expone la motivación de su aventura:

> ¿Cómo no habrían de estar, Utanapíshtim,
>   mis mejillas enjutas, mi cara demacrada,
> mi corazón triste,
>   demacrado mi semblante?
> ¿Cómo podría no estar
>   lleno de angustia mi vientre?
> ¿Cómo no habría de tener el rostro
>   como el de quien ha hecho un largo viaje,
> maltratada la cara
>   por el frío y el calor?
> ¿Cómo no habría de andar
>   vagando por la estepa?

¡Mi amigo, asno salvaje,
    mulo del errante,
    pantera de la estepa,
mi amigo, Enkidú, a quien tanto amé,
    llegó a su fin, destino de la humanidad!
Seis días y siete noches
    lloré por él,
    y no le di sepultura hasta que de su nariz
    cayeron los gusanos.
¿Cómo podría callarme yo,
    cómo guardar silencio?
Enkidú, mi amigo a quien amaba,
    ha vuelto al barro.
¿Acaso no habré yo de sucumbir como él?
    ¿No me habré de levantar jamás?
¡Oh, si pudiera tapar,
    con pez y con betumen,
    las grietas de la puerta del dolor.

La respuesta de Utanapíshtim es la expresión más alta de la concepción del mesopotámico sobre la intrascedencia humana:

¿Por qué, Gilgamesh, te has dejado
    invadir por la ansiedad,
tú, a quien los dioses hicieron
    de carne divina y humana...
La humanidad lleva por nombre
    'Como caña de cañaveral se quiebra'.
A la muerte nadie
    le ha visto la cara.
A la muerte nadie
    le ha oído la voz.
Pero, cruel, quiebra la muerte
    a los hombres.
¿Por cuánto tiempo
    construimos una casa?
¿Por cuánto tiempo
    sellamos los contratos?
¿Por cuánto tiempo
    comparten los hermanos lo heredado?
¿Por cuánto tiempo sube el río
    y corre su crecida?
Las efímeras, que van a la deriva
    sobre el río,
apenas sus caras
    ven la cara del sol,

cuando, pronto,
no queda ya ninguna.
¿No son acaso semejantes
el que duerme y el muerto?
¿No dibujan acaso
la imagen de la muerte?"

Los mitos sumerios reflejaban, en sus inicios, un mundo divino semejante y muy cercano al de los humanos, sin ocuparse mayormente de la suerte de los hombres. Los mitos y leyendas de los pueblos semíticos, como el *Atráhais* y *Gilgamesh*, recogen algunas de esas tradiciones y las reelaboran para centrarse en el enigma del hombre frente a lo sagrado: un ser insignificante frente a una divinidad cada vez más lejana, a tal punto que hacia el fin del II milenio, el hombre parece perder el papel protagónico que tiene en el *Atrahasis*, en *Gilgamesh* y en los poemas sapienciales.

En el *Enuma-elish*, se desarrolla una grandilocuente teogonía y cosmogonía a la gloria del demiurgo Marduk, dios tutelar de Babilonia:

> Cuando en lo alto, los cielos y la tierra no habían aún sido nombrados y en lo bajo la tierra firme no había sido llamada por su nombre.
> Cuando el Abismo (de las aguas dulces), su progenitor,

Mezclaba aún sus aguas con las del Océano...

Mientras que en el *Atrahasis* el tema de la creación y recreación de la humanidad se extiende por más de mil doscientos versos, en el *Enuma-elish* que cuenta alrededor de mil cien versos, la creación del hombre ocupa menos de cincuenta.

En siglos recientes, el racionalismo pretendió resolver todos los enigmas del universo y, aunque es verdad que la ciencia moderna explica cada vez más fenómenos naturales y las ciencias sociales revelan mejor los intrincados vericuetos por los que las sociedades antiguas y contemporáneas se llegaron a constituir, también es cierto que, con toda la capacidad de su inteligencia, el hombre se topará siempre con una pregunta para la que no se puede encontrar respuesta puramente racional: ¿Qué sentido tiene su vida? El existencialismo ateo, en boga a mediados de este siglo que expira, más coherente que el racionalismo ateo, concluyó con el absurdo. No obstante, el fenómeno religioso no desaparece.

Cabe, por lo tanto, preguntarse cuál es el venero profundo del que brota.

Me pregunto, si la evolución del pensamiento mesopotámico sobre la condición humana no es revelador de lo que quizá pudiera considerarse como el punto de partida en la motivación profunda del sentimiento religioso entre los hombres: la conciencia de su intrascendencia humana. A los teólogos les corresponde proponer una respuesta a partir de otros puntos de vista. Como historiador, no puedo sino dejar en suspenso la pregunta.

EL HOMBRE MESOAMERICANO Y SU CONCIENCIA ANTE EL DEVENIR

*María del Carmen Valverde Valdés**

Con base en una relación de contraste con la cosmovisión occidental cristiana, Carmen Valverde nos ofrece en su texto, algunas referencias de la percepción que sobre la vida y la muerte mantienen grupos mesoamericanos indígenas. Esta última visión asume la tensión entre el nacer y el morir como un proceso cósmico y cíclico que mantiene el ritmo de la vida. Y dentro del cual los humanos se mantienen gracias al vínculo indisoluble con el cosmos. Así, dice el texto, "es la propia vida del hombre la que se integra a los ciclos cósmicos; es decir, adquiere una dimensión cósmica, en lugar de que el cosmos adquiera una dimensión humana" como sucede en la tradición judeocristiana.

La conciencia del hombre como ser en el universo, y el concepto que guarda de sí mismo, de alguna manera lo da el referente de cómo se concibe dentro del tiempo y el espacio. En todas las tradiciones parece reflejarse lo que originariamente pudo haber sido una angustia por el devenir, un deseo por preservar de toda ascechanza, el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, sin imprevistos, una condición humana estable en lo absoluto.

¿Dónde se ubica el ser humano en este, al parecer, perpetuo devenir del cosmos?, ¿cómo puede intervenir en estos ritmos del universo?, ¿es el hombre un ser autónomo, director de su propio destino o por el contrario es una pieza más de una compleja maquinaria perfectamente bien instrumentada por fuerzas ajenas a él? Las respuestas ante estas preguntas, entre otras, han marcado el pensamiento sagrado y la percepción que sobre el mundo tienen distintas civilizaciones —y dentro de éstas, las mesoamericanas, ricas en contenido espiritual, y poseedoras de una elaborada

* Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

cosmovisión fruto de siglos de tradición— no han sido la excepción.

En este sentido, la concepción de los pueblos mesoamericanos sobre el tiempo, los ritmos cósmicos y el papel que el ser humano desempeña en ellos, difiere en forma sustancial a la occidental, concretamente a la judeocristiana. En ésta, destaca una visión eminentemente individualista del devenir, personificada, si es que se pudiera llamar así, ya que el hombre de alguna manera traslada la imagen de su propia existencia, la de una vida humana única e irrepetible, al tiempo universal. Esto quiere decir que dentro de esta cosmovisión lineal y finita, en que el ser individual del hombre se proyecta al universo entero haciéndolo a su imagen y semejanza, el orbe tuvo un principio y tendrá un fin, igual que la vida de una persona; así, el mito cosmogónico narra el origen del mundo, presuponiendo que habrá una conclusión definitiva del mismo, de manera que la existencia adquiere dimensiones claras y en cierto sentido hasta mensurables. Evidentemente, esta certeza de que el universo corre la misma suerte que un individuo, por un lado le da al hombre una gran seguridad ante la inmensidad del cosmos (a todas luces inconmensurable e infinito), pero por otro, le otorga a la propia existencia el sentido de lo perecedero, y por lo tanto subyace en la vida de los pueblos una especie de inquietud, una urgencia continua, una prisa constante, que le imprimen a este mundo occidental un ritmo y un sello muy particular. De cualquier forma, aquí, teniendo la certeza de que el cosmos y su vida tienen suertes paralelas, el hombre se coloca de frente al futuro, camina hacia adelante, con el paso seguro que le da el presente, dejando atrás el pasado, ya que éste no volverá.

Las sociedades mesoamericanas, por el contrario (igual que otras, pero analizaremos aquí el mundo mesoamericano), conciben la existencia del cosmos como el resultado de un movimiento constante de una interminable secuencia de creaciones y destrucciones, es decir, regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, como las leyes de la naturaleza, que son ordenadas y coherentes y que se manifiestan en la vegetación o en los astros; finalmente esta es la evidencia primaria que el hombre tiene ante sí. En esta concepción, la idea de un inicio absoluto se hace borrosa, y el futuro se presenta como una continuación perpetua de la cadena de formaciones y catástrofes,[1] por lo que de hecho se acepta la

[1] Mercedes de la Garza, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen" en

imagen inmediata, que se percibe ante la contemplación del cosmos y sus ciclos naturales, de que el universo es infinito. Aquí sucede lo contrario que en la tradición judeocristiana porque es la propia vida del hombre la que se integra a los ciclos cósmicos, es decir, adquiere una dimensión cósmica (en lugar de que el cosmos adquiera una dimensión humana) y finalmente, es este tiempo cíclico del universo el que le da sentido a todo. De manera que aunque una persona tenga un principio y un fin, la comunidad, y a fin de cuentas la existencia como tal, no lo tiene; así, esa vida humana perecedera cobra significación, trasciende en el tiempo y en el espacio, se inserta en el devenir cósmico y se convierte en un eslabón más de la cadena interminable de ciclos.

Por lo tanto, aunque los dos acontecimientos más importantes en la vida de un individuo sean el nacimiento y la muerte, y el proceso de vida sea la contraparte de la muerte, los dos son ciclos que se abren y cierran; el nacimiento es correlativo a la muerte, la vida en este sentido siempre es el resultado de la descomposición de la vida y por ello tributaria de la muerte, pero aunque exista una tensión entre fuerzas, al parecer contrarias, ambas van de la mano.[2]

Los grupos mesoamericanos tienen una singular manera de concebir la vida de sus muertos; dentro del pensamiento sagrado de prácticamente todos ellos, las almas, el espíritu o la esencia (y aquí vale la pena hacer un paréntesis porque esta división entre carne y espíritu, tan común en Occidente, en muchas ocasiones no resulta tan clara en el pensamiento indígena, en donde las concepciones son mucho más complejas dada la creencia en entidades y centros anímicos, así como en coesencias)[3] provienen del interior de la *terra mater* y es ahí a donde se dirigen cuando mueren a esperar el momento de poder regresar al mundo de los vivos, porque para nacer y morir existe un lugar común. Es este inframundo —que no infierno—, esta "otra cara del mundo", a veces un duplicado del espacio supraterrestre, por donde transita el sol nocturno, al que comúnmente se accede por cuevas situadas en montañas, bosques oscuros y tenebrosos, donde se cuidan,

---

Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987 (Colección Biblioteca INAH. Serie Antropología), p.15.

[2] Martha Lilia Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos* (en prensa).

como si fueran semillas, los "espíritus vitales" de plantas, humanos y animales, de los que por lo general depende la fertilidad del espacio comunal.[4] Aquí, más que sufrir la muerte se vive otra forma de existencia. Mercedes de la Garza piensa que este sitio era concebido como un gran repositorio de "energías de muerte", que más adelante se transformarían de nuevo en energías de vida.[5] A decir de Mario Ruz, esta hipótesis parece confirmarse con ideas como las de los tzotziles, en las que se dice que en este lugar los espíritus tendrán que pasar un tiempo igual al que vivieron en la tierra "involucionando" o "rejuveneciéndose" antes de llegar a otro cuerpo, o la de los mames de que aquí habitan los espíritus de las personas a quienes se les "cortó su hora", y están esperando la oportunidad de volver. Sin embargo, este investigador puntualiza que entre los grupos indígenas actuales, rara vez se establece la dicotomía entre "energías de muerte" y "energías de vida", ya que los muertos contribuyen, desde su muy particular forma de existencia, con el mantenimiento del cosmos, en un modo por lo general muy similar al de los vivos.[6]

En otras palabras, al nacer el ser humano se integra a un cosmos viviente en donde la muerte no es definitiva, y con el tiempo regresan las sustancias necesarias para la continua llegada de nuevos seres; "el fallecimiento del hombre es la condición indispensable de su propia supervivencia, de la prosecución de la aventura humana sobre la tierra; el hombre vivo se constituye vivo con la ayuda de los muertos".[7] Dentro de este orden de ideas es importante el concepto de "reemplazo", es decir, el paso del alma de un cuerpo a otro, que en el mundo indígena tiene características especiales, pues ésta se hereda de algún pariente cercano o de algún miembro de la comunidad. Concretamente los tzotziles y tzeltales, le llaman "su reposición en la tierra" y se transmite de padre a hijo y de abuela a nieta; en síntesis, los hijos perpetúan lo propio. Es una forma de sentir que existe una prolongación de la

[3] Mario Humberto Ruz, "La restitución del ser. Identidades de muerte entre los mayas" Conferencia de Clausura del *Cuarto Congreso Internacional de Mayistas*, La Antigua , Guatemala, agosto de 1998.

[4] *Ibídem.*

[5] Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1983

[6] Ruz, *op.cit.*

[7] Nájera, *op.cit*

existencia, que se conserva a lo largo de generaciones, por lo tanto, es una esperanza de permanecer que le da continuidad a la vida, pero esa existencia se conserva siempre propia, siempre indígena, como una identidad comunal.[8] Porque mientras que para el cristiano la vida después de la muerte conlleva las ideas de castigo, purificación y, en el mejor de los casos, gozo individual cuando se alcanza la Gloria, para la tradición mesoamericana se trata de espacios de restitución; sitios donde el hombre devuelve a la comunidad, y en este sentido, al cosmos, lo que de él recibió.[9]

Es evidente que estas dos visiones diferentes del hombre frente a la muerte y la temporalidad, la primera individual y la otra comunitaria, que conforman una idiosincrasia cultural diametralmente distinta, y que subyacen latentes hasta hoy como elementos de larga duración, marcando los rasgos esenciales de ambos mundos, responden no sólo a dos formas de entender la existencia, sino también a dos maneras de organizarse y de percibir el trabajo, la subsistencia y las labores cotidianas. Sin pretender aquí hacer un análisis exhaustivo de todo esto, y con el riesgo de simplificar demasiado realidades muy complejas, sí me gustaría señalar algunos puntos de análisis que considero importantes.

Mientras que la tradición judeocristiana surge fundamentalmente de una serie de grupos donde la actividad más relevante era el pastoreo, labor que de alguna manera depende de individuos, o cuando más de familias, Mesoamérica está supeditada a los ciclos naturales y a las dos únicas estaciones claramente marcadas en todo el territorio, la de lluvias y la de secas, porque su base de subsistencia es la agricultura. Además, para esta actividad se requiere de la participación de toda la comunidad, máxime si el desarrollo tecnológico es limitado y no permite que se cuenten con instrumentos de labranza sofisticados (recordemos que no se usan los metales, ni la rueda ni los animales de tiro), deficiencias que tiene que suplir el trabajo comunitario, de manera que la existencia del individuo depende directamente de la del grupo.

Por otro lado, para el hombre campesino, quien constantemente tiene ante sus ojos el "espectáculo de la naturaleza", la putrefacción y la germinación son sólo dos estados complementarios de la materia viva; su alternancia crea movimiento y es la fuerza vital de

---

[8] *Ibídem.*
[9] Ruz, *op.cit.*

la energía para el mundo. Así, los animales, las plantas y los seres humanos obedecen a la gran ley del universo: todo perece y vuelve a nacer, porque todo tiene un aliento vital. Es, como se dijo, un universo donde nada se pierde para siempre, todas las formas de vida se alternan en un gran movimiento circular, en el cual la muerte es sólo un estado de la vida.

No es gratuito, entonces, que la existencia entera del hombre mesoamericano gire en torno a una planta específica, planta que igual que las almas, nace de la madre tierra cuando se siembra, germina, muere y vuelve a nacer con cada época de lluvias. El maíz es la planta rectora del mundo mesoamericano, éste no sólo es el sustento alimenticio esencial, la base de la dieta, sino también es principio de vida, energía creadora. Es la sustancia de la que está hecho el hombre, el *verdadero* hombre, el que piensa, razona y tiene corazón. Según el mito quiché asentado en el *Popol Vuh*, fue precisamente el maíz, al entrar en la carne del hombre, el que le proporcionó esta esencia vital, y le dio esta condición de ser perfecto, sólo limitada por la voluntad de los dioses, quienes al observar que el ser resultado de su creación podía ver todo, conocer todo y saber todo, arrojaron un vaho sobre sus ojos, empañándolos para siempre, de manera que sólo pudiera conocer lo inmediato y pudiera ver lo próximo.[10]

De cualquier manera, es por esta energía generadora de vida que tiene el maíz, y que le permite renacer periódicamente, que lo escogieron los dioses como el material del que debían de estar formados los hombres; se requería de un elemento que tuviera "corazón" y que permaneciera, características que no habían encontrado en las creaciones anteriores en los componentes que habían elegido: el lodo, del que fueron hechos los primeros hombres se desbarataba con la lluvia y la madera con la que se fabricaron los segundos y que carecía de "sangre", de "sustancia", privaba a los hombres del entendimiento.

Aún en los grupos mayances de hoy en día, se piensa que los bebés en el útero materno sólo se alimentan del maíz que ingiere la madre y que, de hecho, el grano en forma sólida formará la carne del nonato, mientras que el que se toma en forma líquida se convertirá en su sangre.[11]

[10] *Popol Vuh, Las antiguas historias del quiché*, trad. Adrián Recinos, 21a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (Colección popular, 11) p. 103-107.

[11] Nájera, *op.cit.*

Pero además de formar parte de él, el hombre, a lo largo de toda su existencia (tomando la muerte como parte de ésta), establece vínculos indisolubles con la planta. En muchas comunidades se sigue cortando el cordón umbilical del recién nacido, su atadura al seno materno, sobre una mazorca de maíz, quedando de esta manera ligado para siempre a la planta; de igual forma, el primer alimento que prueba el niño después de la leche materna, cuando se integra definitivamente a la comunidad, es atole de maíz.[12] Los alimentos preparados con el cereal serán los platillos principales tanto de los ritos del ciclo de vida como de las celebraciones comunitarias, así como los que se les ofrecen a los difuntos, a quienes además, a la hora de su muerte, se les coloca una bola de masa en la boca.

Podemos decir que en realidad, desde tiempos prehispánicos hasta ahora, el maíz ha sido el equivalente simbólico del hombre en la naturaleza: ambos son consubstanciales, tienen alma, esencia vital, corazón, nacen y mueren en forma periódica respetando los ciclos naturales y de la existencia de uno depende el otro; el hombre necesita tanto del maíz para sobrevivir, como la planta del ser humano para reproducirse. Y finalmente los dos están sujetos a la voluntad de los dioses quienes a su vez entregaron el grano a los hombres desde las épocas míticas de la creación para que éstos los pudieran alimentar; en tiempos antiguos con su propia sangre, hoy en día con tamales y tortillas. A fin de cuentas, en esencia ambos alimentos tienen el mismo ingrediente, el que le da permanencia al ser humano en el cosmos.

Por otra parte, siguiendo esta lógica de pensamiento, podríamos suponer que en la medida en que el ser humano está inmerso en un tiempo cíclico, los acontecimientos se repetirán en forma continua e irremediable, cayendo así en un fatalismo determinista; tal pareciera que la suerte de las personas y las comunidades estuviera previamente decidida por los dioses y por la inercia del devenir. Sin embargo, el hombre mesoamericano se cree capaz de modificar en cierta medida su destino si éste le es adverso; no lo acepta como algo fatal, lucha por diversos medios para mejorarlo. Si las circunstancias se repiten se debe a que son los mismos dioses, que caminan en círculos por el tiempo y el espacio dejando caer sobre los hombres sus influencias negativas o positivas, los

[12] *Ibídem.*

que en un momento dado están transitando por ahí, de manera que el hombre puede estar preparado y debe saber como actuar ante circunstancias y deidades ya conocidas para tratar de evitar algún acontecimiento funesto. De hecho, aún se sigue utilizando en diversas regiones y en algunas comunidades el almanaque ritual y adivinatorio de 260 días para conocer la suerte del niño recién nacido, misma que se podría cambiar con una serie de prácticas rituales, si no resultara favorable; lo mismo se puede hacer con hechos de la vida cotidiana o incluso fenómenos naturales. Así, el hombre no es un ser pasivo ante lo que la naturaleza le impone, no existe la predestinación absoluta y de alguna manera, con ciertos límites, es dueño de su propio destino.

De ahí la importancia de la memoria histórica para los grupos mesoamericanos. Registrar los hechos tenía entonces una finalidad práctica, la de estar prevenidos para cuando éstos se repitieran; había que saber a qué dioses ofrendar y a cuáles propiciar. Si se toma esto en consideración, se pueden medir las dimensiones de la tragedia para estas culturas cuando los españoles en el siglo XVI destruyen, entre otras cosas, sus códices, el registro de su memoria, y con ellos su posibilidad de comprometer el pasado en la construcción del futuro. Es entonces cuando podemos ponderar en su justa medida la referencia que hace Diego de Landa con respecto al *Auto de fe* de Maní, en que se queman un sinnúmero de manuscritos prehispánicos de la Península de Yucatán; dice el fraile franciscano:

> Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese supersticiones y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena.[13]

Los europeos, sin darse cuenta, no sólo estaban acabando, repito, con el pasado de estos pueblos, sino con todas sus posibilidades para enfrentarse al futuro.

Aun así, y a pesar del brutal enfrentamiento entre dos sistemas antagónicos de percepción del mundo, la Conquista no logró arrasar con la identidad de los pueblos mesoamericanos, que se sigue manifestando en la actualidad de diversas maneras. Y aun-

[13] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. Ángel Ma. Garibay, 12a. ed., México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa, 13).

que, como dice Mario Ruz, hoy asistamos a una profunda reestructuración del antiguo sistema de creencias derivada de una mayor oferta de bienes simbólicos, oferta en muchas maneras más tentadora y agresiva que la registrada en el mundo colonial,[14] yo pienso que aunque el choque haga tambalear la certeza que el hombre tenía de la posición que ocupaba en el universo, ésta a fin de cuentas se ha mantenido en pie.

Baste señalar, a manera de ejemplo, y como conclusión de estas reflexiones, que actualmente los indígenas consideran que el pasado, en la medida en que es lo que hemos vivido y conocemos, está delante de nosotros, por eso lo podemos contar, en cambio, el futuro, oscuro e incierto está detrás nuestro, de ahí que no lo podamos ver.[15] De manera que, a diferencia del hombre occidental, el mesoamericano no tiene prisa porque ya está aquí para siempre, puede tomarse las cosas con calma; camina lentamente, a tientas, siempre precavido y siempre cauteloso, de espaldas a un futuro que no conoce pero que puede prever, teniendo como única certeza su pasado. Y finalmente es éste el que le da seguridad en el cosmos ya que en algún momento se repetirá, a manera de epílogo y de prólogo de la vida, cerrándose, pero también abriéndose uno más de los ciclos del universo.

[14] Ruz, *op.cit.*

[15] Otto Schumann, "La relación lingüística chuj-tojolabal" en Mario H. Ruz (comp.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1985, p.135.

IN IXTLI IN YOLLOTL UNA METÁFORA NÁHUATL DEL HOMBRE PREHISPÁNICO

*Cynthia Falcón Ferrusca**

El mito no sólo plantea una historia fantástica, sino que nos muestra un concepto de hombre y mundo. El misterio de la metáfora en el cuicatl *invita a la reflexión y al conocimiento de otras maneras de interpretar al mundo.*

Para comenzar quisiera hacer una aclaración: Hay diferentes estudios que delimitan la cultura náhuatl, al grupo mexica, mejor conocido como los aztecas, pero desde mi perspectiva éste era sólo una de las tribus que integran lo náhuatl.

La denominada cultura náhuatl está compuesta por un conjunto de grupos entre los cuales podemos señalar a los Tecpanecas, Xochimilcas, Tlaxcaltecas, Mexicas, Colhuas o Culhuas, Tlalhuicas y Chalcas.[1] Todos ellos cuentan con diversas tradiciones que se irán articulando y desde esa noción de cultura náhuatl voy a partir en mi intervención.

Dentro de los grupos nahuatlacas nos dedicaremos en este espacio a la apreciación de la línea tolteca —nahuátl— tezcocana, representada por el Rey Poeta Nezahualcóyotl.

Dicha vertiente ha sido clasificada por los estudiosos como la expresión más elaborada y más rica en el ámbito poético, en concreto nos ocuparemos en esta exposición de mostrar como en el difrasismo *in ixtli in yollotl*, se crea, se forja, se hace y se constituye el hombre, metáfora humana de la región de Anáhuac.[2]

---

* Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental.

[1] Véase Christian Duverger, *El origen de los Aztecas*, México, Enlace Grijalbo, 1987, pp.226, (col. Cultura y Sociedad).

[2] Vésae José Luis Martínez.

Después de estas acotaciones quisiera narrarles el mito cosmogónico de la tradición tolteca que heredan los tezcocanos y que hace referencia a Quetzalcóatl.

Este mito lo pueden encontrar en el Códice Chimalpopoca dice:

> Y se refiere, se dice
> que Quetzalcóatl invocaba, hacia su dios a algo
> (que está) en el interior del cielo
> a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas,
> Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne,
> La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
> La que ofrece el suelo lo sostiene en pie a la tierra,
> El que la cubre de algodón.
> Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia
> El lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños
> Con que consiste el cielo.

Una de las características de esta cultura es la tradición oral; por lo que la primer reflexión que nos encontramos en este fragmento nos permite hacer patente la importancia de dicha tradición, lo conocido, lo que se dice y ya se sabía.[3]

Como es de sobra conocido la escritura en ese momento no contaba con grafías, sino que se servían de sus pinturas y sus códices para asentar los relatos relevantes y no fueran a quedar en el olvido del hombre.[4]

En la figura de Quetzalcóatl se representa la inquietud de llegar a conocer la verdad. Recordemos que en el mito del quinto sol, Quetzalcóatl hace posible la creación del ser humano, baja al inframundo a robarse los huesos de los dioses, los tritura y fertiliza al perforar su miembro se crea una pasta con la que será formado el hombre.

Continuando con el análisis del fragmento es importante señalar que la concepción de la divinidad se muestra en una unidad dual (Ometéotl), una divinidad compuesta, contiene lo femenino y lo masculino (omecíhuatl, ometecutli), día y noche.

Ometéotl ofrece al hombre descubrir su lugar en la tierra, así

[3] El reiterar lo que ya se sabía es algo que explica Ixtlichóchitl al narrar la historia del pueblo de Texcoco, hace referencia a los relatos ya conocidos y los da a conocer a los frailes que se interesan por el pasado del pueblo que comienzan a conocer.

[4] Véase Miguel, León Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la Escritura Alfabética*, México, F.C.E., 1996.

como su misión estableciendo un nexo entre la tierra y el cielo, entre lo humano y lo divino.

Ometecutli-ometecihualt es quien vivifica y da cimiento a la realidad, es el centro y el ombligo de apoyo de la tierra, por eso Quetzalcóatl eleva a él sus voces.

Entonces surge una pregunta: ¿de dónde viene Quetzalcóatl?, una posible respuesta la encontramos en el texto *Historia de los Mexicanos III*, trabajo de Bautista Pomar y Zurrita, publicado por Izcabalzcta:

> Este dios y diosa engendraron cuatro hijos:
> Al mayor lo llamaron Tlacauque Teztzcatlipuca (Tlatluhqui Tezcatlipoca), y los Guaxoncingo (Huexotzinco) y Tascala (Tlaxcala),
> Los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camastle (Camaxtle): éste nació colorado.
>
> Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron Yayanque (Yauyauqui) Tezcatlipuca, el cual fue mayor y el peor, y el que más mandó y pudo que los tres, porque nacio en medio de todos: éste nació negro.
>
> Al tercero llamaron Quizalcoatl (Quetzalcóatl) y por otro nombre Yahualiecatl (Yoalli Ehécatl), este nació blanco, pero con la reforma de Tlacaelén en tiempo Itzcóalt modifica este mito y le cambián el nombre y el color, es el Tezcatlipoca azul, quien permanece de este modo en la tradición mexica.
>
> Al cuarto y más pequeño llamaban Omitecitl (Omitéotl), Y por otro nombre Maquezcoatl (maquizcóatl) y le decían los mexicas Uchilobi (Huitzilopochtli), porque fue izquierdo, al cual tuvieron los de México por Dios principal.

Los cuatro hijos simbolizan la identificación de los elementos de la naturaleza, los períodos del tiempo y los rumbos del universo, rojo, negro, blanco y azul, están presentes en sus pinturas, en sus discursos ya sean los *cuícatl* o los *tlatolli,* el color rojo es la región identificada con el Tlapalan, lugar de la sabiduría, el negro con la noche y la región de los muertos, el azul con la fertilidad, la vida, el blanco con la iluminación del sol.

> Pasados 600 años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, e hijos de Tonacatecutli, se juntaron todos cuatro

> y dijeron que era bien ordenasen
> lo que había de hacer, y la ley que había de tener.
> Y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Uichibi (Huichilopoztli),
> Que ellos dos lo ordenasen,
> Y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos hicieron
> Luego el fuego, y hecho, hicieron medio sol, el cual
> No por ser entero no alumbraba mucho sino poco.
> Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Oxomoco , y a ella Cipactónal, y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen
> Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechizerías, y ansí lo usan hoy en día la mujeres.
> Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y ansí tenía dieciocho y trescientos y sesenta días en el año, como se dirá adelante.
> Hicieron luego a Mictlantecuhtli y a Mctecacíhuatl, marido y mujer, y estos eran dioses del inframundo y los pusieron en él:
> Y luego los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua,
> Y en ella criaron a un peje grande que se dice Cipáctli, que es como caimán y deste peje hicieron la tierra.

Así fue creado el hombre y los dioses pusieron en marcha la historia del universo.

El cosmos prehispánico es un espacio temporal, es el escenario donde se manifiestan las energías sagradas. El hombre al ser heredero hace sagrado su espacio, es decir, hacen sacrificio, son macehuales, son merecedores de lo sagrado y del sacrificio de sus creadores.

En esta construcción de significados y sentidos, el hombre juega un papel especial a diferencia de los demás elementos del cosmos, pues por un lado tiene una conciencia y una misión, no sólo habitar y mantener la tierra *(tlactípac)* sino de forjarse un rostro y un corazón, es decir el hombre es inacabado y tiene que hacerse de una personalidad de una máscara para poder sostenerse en la tierra y hechar raíces, alimentarse de esta tierra; por otro lado, tiene que reconocer a Ometéotl como centro de su existencia en el cosmos.

El hombre prehispánico en la tradición náhuatl tal y como la hemos acotado al principio, conjunta su humanidad y relaciona todo lo que en él existe para darle una dimensión sagrada. Esta conciencia tendrá que esforzarse por tener un *yolteot*, un corazón

endiosado y eso se logra a través del *cuícatl*, de la poesía, de la flor y el canto.

Esta metáfora humana es su constitución ontológica que da ser y sentido a su existencia en esta tierra.

La tierra es el espejo del *Temoachan* ese lugar donde habíta Ometéotl a donde Quetzalcóatl eleva sus voces, lugar de la abundancia. La tierra y *Temoachan* están unidos por un ombligo que propicia la relación entre los hombres y el Dador de la vida, por eso el señor del cerca y del junto, del *Tloque Nahuaque.*

La genealogía del cosmos se entiende entonces, como un discurso poético le da un rostro al hombre, no sólo porque expresa ideas, sino por que comunica su intuición e intención sobre la vida.

El poeta no sólo presenta conceptos, abstracciones, sino que nos muestra el misterio, nos invita a trabajar con esa parte no conocida del cosmos y del hombre, nos invita a la contemplación.

La visión poética permite al hombre afirmar su actitud frente a la vida, le hace consciente de las problemáticas que tiene que enfrentar, constituyéndose como un vehículo para alcanzar la inmortalidad.

En la poesía (*cuícatl*) se funden lo ético y lo estético como una unidad indisoluble. En palabras de Brigitta Leander " la poesía es un espejo del Dios en la tierra y el poeta, el artista de la lengua, es una persona poseída por la divinidad —tiene un *yoltéotl*—, un corazón endiosado funciona como eslabón entre los humanos y el Universo".[5]

El concepto de hombre implícito en toda esta concepción no es otro que el de una unidad múltiple, inacabada, artística pero con una conciencia que le hace cuestionarse sobre su mundo.

---

[5] Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, México, INI-CONACULTA, 1991, p.5.

III. ARTE Y RELIGIÓN

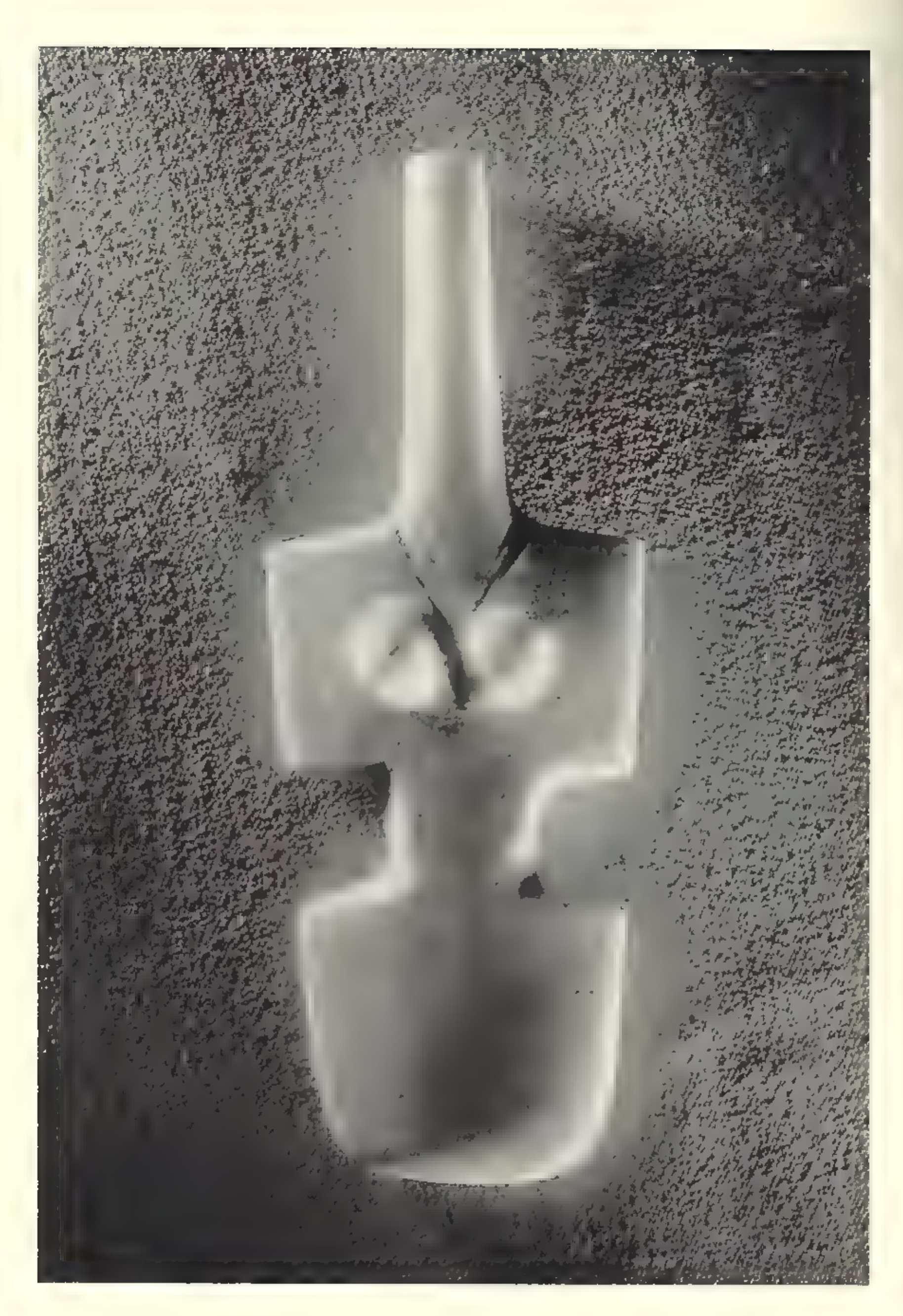


Figura femenina en forma de violín, cultura de Grotta-Pelo, (circa 3,000 A.C.) cicládico temprano. Mármol (18.5 cm. de altura).

SCHOPENHAUER: LA POESÍA COMO EXPRESIÓN DE LAS IDEAS DE LA VIDA

*Crescenciano Grave**

Para Schopenhauer la poesía logra comunicar al lector ideas de la vida con la misma intensidad con que el poeta las concibió o imaginó originalmente, evocando así lo que los conceptos por sí no pueden lograr.

Las palabras expresan, en plenitud, los diferentes ámbitos de la naturaleza y a la humanidad misma, pero siempre de un modo sombrío e inaccesible. Sin embargo, el poeta logra mostrar el espejo del género humano al tiempo que articula sintéticamente la identidad del sujeto que conoce y el sujeto que quiere, ubicándose en lo común de la humanidad.

La poesía tiene como fin la expresión de ideas comunicándolas al lector u oyente con la misma precisión y viveza con que el poeta las concibió en su imaginación. Desde las palabras, la poesía logra la intuición de aquello que le interesa comunicar: "las Ideas de la vida."[1] Para Schopenhauer, la definición "más sencilla y exacta" de la poesía es la siguiente: "el arte de poner en juego la imaginación por medio de palabras".[2] En este sentido, el poeta requiere siempre de la ayuda del lector u oyente. Para lograr despertar la imaginación y conducir la conciencia a la intuición de las ideas, el poeta agrupa las nociones abstractas de tal manera que *se corten*, así, los conceptos —las palabras— pierden su abstracción general y son sustituidas por una imagen intuitiva. Los poetas, al subvertir las palabras, logran que éstas alcancen su mayor grado de expresivi-

---

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] Véase A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Aguilar, 1960, T. II, p. 240.

[2] *Ibid.*, p. 311.

dad y significación ideal. Con esto, la palabra poética consigue evocar lo que siempre se le escapa a la palabra conceptual: las ideas de la vida. Las palabras abstractas y generales son precipitadas —en el sentido químico del término— por el poeta, logrando producir una imagen intuitiva, concreta. El poeta aloja ideas en las palabras: éstas dejan de ser conceptos y desandan su alejamiento de las cosas y de la vida, aspirando a ser unas con ellas presentando su ser inmediatamente a la intuición. En esta tarea, la rima y el ritmo son auxiliares de la poesía a tal grado que, de acuerdo con Schopenhauer, se vuelven corresponsables de lo que se dice. La rima y, sobre todo, el ritmo propician el pasaje de lo general del concepto a lo concreto de la idea, al ligarse estrechamente a la forma temporal de nuestra conciencia, impulsándonos a seguir el sonido repetido regularmente. Así, el sonido de las palabras se perfecciona hasta formar "una especie de frase musical" que permite destilar "el sentido de la palabra" como si fuera una sorprendente añadidura que nos place enormemente.[3]

La generalidad y generosidad de las palabras le permiten a la poesía poder contemplar y expresar todos los ámbitos de la naturaleza. "La naturaleza entera, las Ideas en todos sus grados, son susceptibles de ser representados por ella, y, según la índole del asunto, adoptará la forma descriptiva, narrativa o dramática."[4] En la palabra poética se puede representar la idea de todo; desde el combate inconsciente de lo inorgánico hasta los más profundos conflictos humanos. Sin embargo, debido a que en la expresión de los grados inferiores de objetivación de la Voluntad, las artes plásticas —al captar el instante en que se resume todo el ser de la naturaleza inconsciente— son muchas veces superiores a la poesía, a ésta le queda como tema principal el ser humano. En la expresión de la idea de hombre, al alcanzar los infinitos matices de los pensamientos y emociones de éste, la poesía es capaz de ir desenvolviendo y enriqueciendo su asunto, dejando atrás, a este respecto, a todas las demás artes. "Así, pues, el gran tema de la poesía consiste en representar aquellas Ideas que constituyen el más alto grado de objetivación de la voluntad; es decir, describir al hombre en la serie sucesiva de sus pasiones y sus actos."[5] La

[3] Véase *Ibid.*, p. 241 y pp. 314-315.
[4] *Ibid.*, p. 241.
[5] *Idem.*

poesía nos lleva a intuir la naturaleza de nosotros mismos, no desde la perspectiva fenoménica sino desde la esencial, es decir, permite contemplar la idea de hombre. La poesía nos ofrece a la contemplación el ser propio; aquello que no es posible deducir de ningún fenómeno particular pero que, intuitivamente, encontramos en todos.[6] En esto consiste la verdad de la poesía.

> El poeta [...] concibe la Idea, la esencia de la humanidad, fuera de toda relación y de todo tiempo. Concibe la objetividad adecuada de la cosa en sí en su más alto grado de manifestación [...]. El poeta [...] se apodera de la Idea de la humanidad bajo el aspecto esencial que desea expresar en el momento en que escribe y lo que ante él se objetiva es la Idea humana, es su propio yo; su conocimiento [...] existe en él *a priori* [...]; el modelo distinto, preciso y claro, radiante de luz, está siempre presente en su espíritu y no puede prescindir de él: la Idea pura es reflejada en su cerebro como si éste fuera un nítido espejo, y sus descripciones, hasta en los menores detalles, son tan verdaderos como la vida misma.[7]

Al expresar bajo un aspecto determinado la objetivación de la idea de humanidad, el poeta está vertiendo el conocimiento que, *a priori*, posee de su propio ser; está clarificando en la belleza el significado íntimo de sí mismo y, por tanto, de la humanidad. "Un gran poeta representa por sí solo a toda la humanidad, pues todo lo que por un instante ha hecho latir el corazón de los hombres y lo que la naturaleza humana ha dado de sí, todo lo que en el corazón del hombre puede nacer y ocupar un lugar, es su tema y su asunto propio, como también todo el resto de la naturaleza."[8] Sin embargo, la iluminación poética nunca es definitiva: los infinitos matices de los actos, las pasiones y los pensamientos humanos dejan siempre una hendidura de sombras donde se oculta el secreto del hombre, inaccesible hasta para la mirada poética.

La poesía, para expresar la idea de humanidad, puede seguir dos caminos.[9] Primero, el camino del propio yo. Aquí el poeta mismo es el objeto contemplado y expresado. Esta ruta se define en la lírica: el poeta se inspira en sus propios sentimientos y los

[6] Véase *Ibid.*, pp. 241-242.
[7] *Ibid.*, pp. 242-243.
[8] *Ibid.*, pp. 245-246.
[9] Véase *Ibid.*, p. 245.



Adolescente. El Consuelo, Tamuín, cultura Huasteca, posclásico (900 a 1,520 D.C.). Basalto (111 × 39 cm.).

expresa; en esta poesía —"en que el poeta contempla y describe sus propios estados de alma"— predomina una cierta subjetividad en el sentido en que desde el yo se habla del hombre. Segundo, el camino en que se distinguen el objeto descrito y el sujeto que contempla: en el poema épico, la novela y la tragedia ya no se habla exclusivamente del yo. Aquí estamos ante la poesía objetiva. "En la poesía narrativa, como en el drama, el autor toma una existencia particular y la pinta en toda su estricta individualidad; pero lo que en ella nos presenta es toda la existencia humana, pues no ocupándose en apariencia más que de lo particular, en donde, en realidad, tiene puestos los ojos es en aquello que es de todos los tiempos y de todos los lugares."[10] Al diferenciarse el que expresa de lo que contempla, el poeta se oculta detrás del asunto y, en el modo superior de la poesía objetiva —la tragedia—, acaba desapareciendo por completo.

El sentimiento vivo e intenso y su expresión constituyen la clave de la lírica. Lo que alegra o atormenta a un hombre, al decirlo un verdadero poeta, se constituye en un espejo del género humano. En la lírica se descubre y se dice la experiencia por la que millones de seres humanos han pasado, pasan o pasarán cuando se encuentren en ciertas situaciones que para ellos parecen nuevas, pero que, en realidad, no son más que repeticiones diferentes de lo mismo. La lírica sintetiza el milagro filosófico de la identidad del *sujeto que conoce* y el *sujeto que quiere*: los impulsos constitutivos de nuestro ser se expresan bajo una forma que los salva de su disipación absurda, trasladándolos a la intimidad común de todos los hombres. Como género literario que expresa la coincidencia del querer y el conocer, la poesía lírica es alegre cuando interpreta, musicalmente hablando, una voluntad cumplida y satisfecha, y es triste —lo cual ocurre más frecuentemente— cuando canta una voluntad contrariada, un estado moral agitado por una emoción o una pasión. Sin embargo, al mismo tiempo que esto, el arte lírico patentiza la conciencia que el poeta tiene de sí mismo como sujeto puro separado de la voluntad: experimenta así un sosiego que contrasta con la agitación vivida de una voluntad satisfecha o desolada. En el estado lírico el conocimiento puro consigue una supresión momentánea de los impulsos del querer. Esta contemplación serena termina cuando la voluntad se sobrepone y nos

[10] *Ibid.*, p. 313.

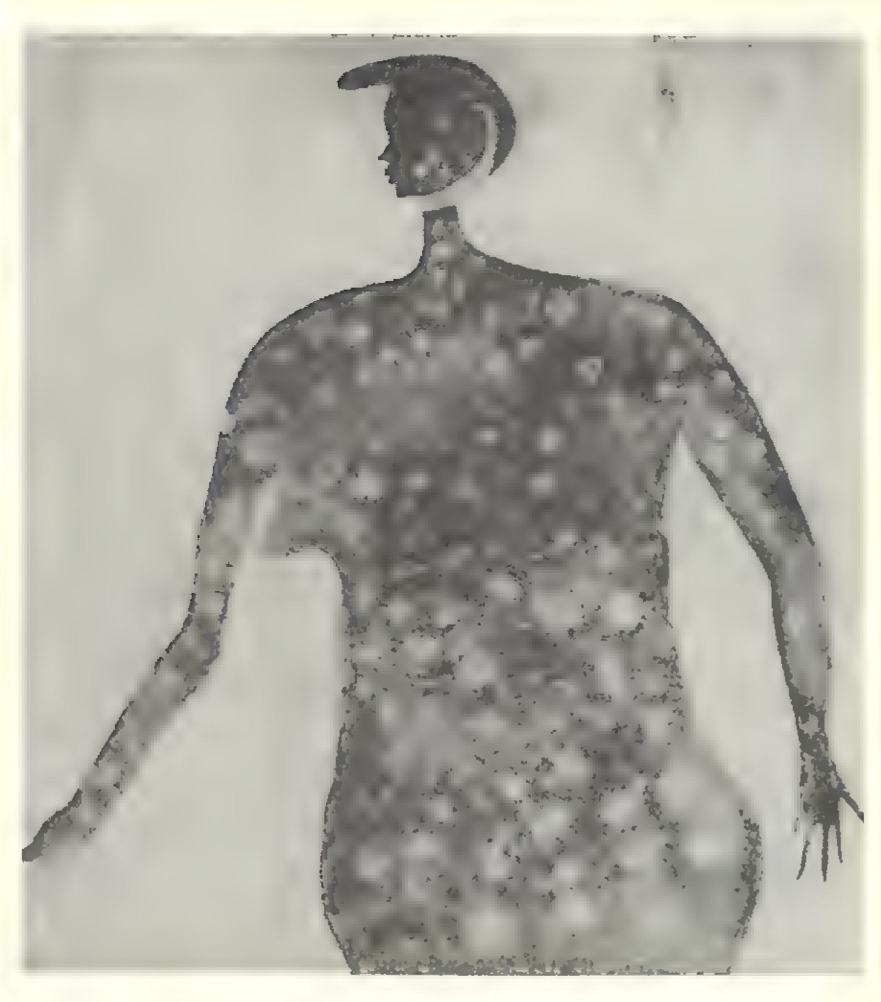
arroja de nuevo al torrente de deseos e intereses personales. Pero, mientras permanecemos en la inspiración lírica —como creadores, lectores u oyentes— nos emancipamos, desvaneciéndonos en la contemplación desinteresada de la belleza, es decir, de la verdad sobre nosotros mismos. En la lírica se mezclan, sin confundirse, las afecciones de la voluntad —el placer y el dolor— y la contemplación pura: el poeta, desde el conocimiento de su afección, muestra lo que ésta, el hombre y el mundo son.[11] Así, no sólo nuestra intimidad, sino también toda la naturaleza aparece traspasada por el dolor o la alegría.

La transición desde la subjetividad de la poesía lírica hasta la máxima objetividad de la tragedia se da mediante la épica. Ésta, perteneciendo ya al género objetivo, no esconde suficientemente al autor sino que lo revela fragmentariamente en ciertas reflexiones dispersas. Los géneros poéticos objetivos tienen que cumplir con dos condiciones para poder expresar la idea de humanidad: la *concepción* exacta y profunda de *caracteres* notables y la *invención* de *situaciones* importantes e interesantes en las que los personajes puedan desenvolverse. El poeta, por una parte, debe representar caracteres notables concebidos de acuerdo con la naturaleza, es decir, verosímiles y, por otra parte, para lograr una comprensión plena de estos caracteres, los debe colocar en situaciones que les permitan manifestarse de forma fija y exacta, es decir, que les posibiliten actuar de acuerdo a lo que son. La excepcionalidad de las situaciones poéticas implica que rara vez acontezcan tal cual en la realidad. Así, la invención de situaciones y la concepción de caracteres distingue a la épica, la novela y la tragedia de la vida real, pero las situaciones y los caracteres que aparecen en éstas deben ser verosímiles.[12] La objetividad de estos géneros poéticos no es *adecuación* a una situación real, sino *creación* de caracteres y situaciones que concentren la esencia de la vida. La belleza no desnuda la verdad; la configura para que pueda ser concebida por la contemplación.

> La vida humana, tal como se muestra por lo general en la realidad, semeja el agua del estanque o del río; pero en la novela, en la epopeya y en la tragedia, los caracteres son elegidos y colocados en tales circunstancias que se desarrollen

---

[11] Véase *Ibid.*, pp. 246-247.
[12] Véase *Ibid.*, p. 247.



Mujer con cabeza pequeña, sitio de Yabbaren, Tassili N'ajjer, Argelia. Periodo Bovidiense. (70 × 75 cm.). Pintura rupestre.

> todas sus propiedades y que se adivinen los más hondos repliegues del corazón humano y se hagan patentes en acciones importantes y extraordinarias. Por estos medios, la poesía objetiva la Idea de la humanidad, que, por cierto, se revela mejor en los caracteres más individualizados.[13]

Al concentrar el conflicto entre cierta situación (conjunto de motivos) y los actos determinados por el carácter del personaje, el poeta descubre, desde un individuo plenamente formado, un aspecto esencial de la humanidad.

Schopenhauer considera a la tragedia "la labor suprema del genio poético" por dos razones: la *dificultad* de las obras trágicas y la *impresión* que producen en el espectador. Para él, el fin de la tragedia es el siguiente: "mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin número, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar y el fracaso a que fatalmente está condenado el justo y el inocente, lo que nos suministra una indicación importante sobre la naturaleza del mundo y de la vida."[14] En la tragedia se representan las ideas que, especialmente en la vida humana, objetivan la esencia del mundo. Esta objetivación de la Voluntad la lleva a manifestarse siempre en conflicto con ella misma. La lucha desgarrada de la esencia del mundo se concretiza en el dolor humano. La tragedia presenta este dolor de dos modos: proveniente del azar o del error que gobiernan al mundo bajo la forma de un destino fatal y con una perfidia que tiene casi la apariencia de una persecución intencionada, o proveniente de los proyectos y de los esfuerzos individuales que se cruzan obstaculizándose mutuamente; de la maldad y de la estupidez de los hombres. En ambos casos, ya sea en el origen trascendente del dolor (azar o destino), o en su origen inmanente (individualidad enérgica más o menos templada por la inteligencia), la tragedia representa el desgarramiento de la voluntad mediante caracteres específicos. La voluntad lucha consigo misma mediante los caracteres que la presentan con mayor o menor intensidad y más o menos acompañada por la inteligencia hasta que, finalmente, en algún ser excepcional el dolor ennoblece el conocimiento logrando traspasar su presencia individualizada accediendo a la purificación de la falta de su propio ser. Ésta es la que encontramos

[13] *Ibid.*, p. 248.
[14] *Idem.*

expresada en los versos de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca: "pues el delito mayor del hombre es haber nacido."

La tragedia desciende al fondo del hombre mismo configurándolo, es decir, diciéndolo poéticamente. Esta exposición sensible de "las ocultas profundidades de la vida", al mostrarnos ejemplarmente "la vanidad de las aspiraciones humanas y la inanidad de la existencia",[15] se constituye en un símbolo moral: la voluntad se vence a sí misma resignándose a su propio horror; la afirmación de la vida no lleva más que a una acumulación infinita de desgracias. Para Schopenhauer, el héroe trágico, al comprender que la salvación radica en la renuncia a la vida, prefigura al asceta y al santo. Y, por la mayor transparencia con que presenta este conocimiento, considera a la tragedia moderna superior a la tragedia griega.[16] Para Schopenhauer, en la forma trágica, la poesía clásica moderna (Shakespeare, Goethe, Schiller) es superior a la poesía trágica griega. Ésta no nos muestra la resignación que debe redimirnos del horrible azar. (Precisamente en este punto —digámoslo entre paréntesis— Nietzsche, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, es crítico radical de Schopenhauer. Para el autor de *Las consideraciones intempestivas*, el reconocimiento del horror de la vida es trágico sólo en tanto va acompañado por la lucha afirmativa de ella mediante su formación bella: desde la conciencia del retorno al fondo indiferenciado de la vida, el artista trágico no renuncia a la vida individual sino que la afirma, creándola, bajo una forma propia. Ésta era la lección trágica de los griegos que él se propuso recuperar y recrear desde distintas perspectivas en toda su obra. En cambio, para Schopenhauer la tragedia es dionisíaco-cristiana: horror y resignación).

¿Cuál es la impresión que, de acuerdo con Schopenhauer, la tragedia debe producir en el espectador? La tragedia debe disponer el ánimo del hombre a desprenderse de la vida. Esto no se consigue mediante el sentimiento de lo bello sino a través del sentimiento de lo sublime. Éste es el placer que la tragedia nos proporciona. Del mismo modo que las escenas sublimes de la naturaleza anulan nuestra voluntad sumiéndonos en la contemplación, la catástrofe trágica debe desprendernos de la voluntad de vivir en la medida en que nos muestra todo aquello que rechazamos en el mundo y en

---

[15] *Ibid.*, p. 248.
[16] Véase *Ibid.*, pp. 319-320.



Albrecht Durero: *Adán y Eva*, Grabado, 1504.

la vida, haciendo que nuestro deseo por ésta desaparezca y en su lugar se presente la *nolición*; la negación de la voluntad de vivir: lo trágico nos hace ver —dice Schopenhauer— que la vida es una pesadilla de la cual más vale despertarse.[17] La tragedia nos muestra aquello que no motiva nuestra vida individual y su contemplación nos lleva a conquistar un sentimiento de inmensidad en el cual renunciamos a volver a afirmar la vida y su dolor. "El arrebato sublime que todo lo trágico envuelve, nace de que nos hace ver que el mundo y la vida no pueden ofrecernos verdadera satisfacción, y que, por consiguiente, no merecen que nos apeguemos a ellos; en esto está la esencia de lo trágico y por ello este sentimiento nos conduce a la resignación."[18] La tragedia nos presenta en la vida humana, o sea, en la objetivación suprema de la Voluntad, el conflicto de ésta consigo misma con claridad y en proporciones aterradoras, propiciando en el espectador la suspensión de la voluntad de vivir. A final de cuentas, para Schopenhauer, lo bello y lo sublime artísticos, son formas de configuración de la verdad en las cuales ésta se vuelve contra ella misma constituyéndose en un *quietivo* para la vida: al mostrarnos las ideas más claras de lo que la voluntad —y, por tanto, la vida— es, lo bello y lo sublime trágicos nos simbolizan el ascetismo, el vencimiento de la propia voluntad, al cual se llega no detestando los males, sino los goces de la vida. En la tragedia, el arte ya no sólo muestra lo que la idea es; se convierte también en símbolo moral.

La poesía se origina en la concepción de la idea de humanidad, y su fin es comunicar esta idea en la pureza de sus conflictos que la definen como aquella objetivación en la que la Voluntad alcanza la mayor consciencia sobre sí misma. Debemos, pues, reconocer en Schopenhauer una mirada abierta al arte en general, y a la poesía particularmente como un modo de conocimiento distinto al de la ciencia y al de la reflexión filosófica. Sin embargo, Schopenhauer sólo tiene ojos para el dolor en la repetición de lo mismo, y no ve el elemento diferenciador, es decir, propiamente creador que la poesía introduce en el seno de la Voluntad o physis. Así, la poesía al recrear el conflicto de la esencia del mundo se levanta como una forma bella desde la cual, a pesar de su dolor, se puede decir sí a la vida. En este momento afirmador encontramos el germen poético que permite dejar atrás la moral de la resignación mediante

[17] Véase *Ibid.*, pp. 318-319.
[18] *Ibid.*, p. 319.

una ética trágica: aquella que se afana en la creación de formas de vida en las cuales, como nos pide el Nietzsche de *Así habló Zaratustra*, las pasiones se convierten en virtudes y los demonios en ángeles.



Rufino Tamayo: *Éxtasis cósmico*, mixografía, 1974 (75 × 54 cm.).

METÁFORAS DE LO HUMANO O TODO LO HUMANO ES METÁFORA

*Greta Rivara Kamaji**

Siguiendo a Nietzsche, Heidegger y Zambrano, Greta Rivara le da la vuelta a la autocomprensión iluminista de la razón, señalando que tanto el concepto como la creencia en su poder explicativo son una metáfora vacía ya de contenido, puesto que el camino de la filosofía se ha amparado en el mito más preciado; la razón, como triada de luz-visión-razón; metáfora que alude a la inteligibilidad de las cosas y los seres. A partir de aquí, la autora desarrollada la inquietante pregunta de "¿por qué no asumir un saber, una racionalidad que justifique su proceder como la metáfora que versa sobre metáforas y no sobre realidades dadas?"

"En poeta habita el hombre esta tierra", palabras indeciblemente reveladoras del nombrado por Heidegger poeta de los poetas: Hölderlin. ¿A qué alude el poeta con estas palabras? Según Heidegger, ellas contienen una afirmación fundamental: somos lenguaje y en ello consiste nuestra apertura al ser. Somos el ente que se abre a sí mismo como y desde el lenguaje, y en ello consiste la esencia poética del ser humano. Somos ya siempre poéticos porque en el lenguaje nos lanzamos al mundo creándolo y creándonos. Todo lenguaje es poesía afirma Heidegger, pero no lo es en el sentido del poema, sino en el del lenguaje entendido como potencia creadora, constructora, sitio de aparición del ser, lugar de su acontecer. El lenguaje como poesía deja advenir al ser desde el no ser, el lenguaje es poesía como apertura y creación, como advenimiento de lo oculto hacia su desocultación: fundación y develación de mundos a la vez que reserva y oculta otros; posibilidad de develarse el ser de las cosas, posibilidad de traer en la palabra al ser. Poesía, afirma Heidegger,

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

es fundación del ser por la palabra. Somos nosotros como lenguaje el lugar del aparecer de esa fundación.

Somos el ente que habita su mundo y se abre a él siendo lenguaje, somos el ente que crea metáforas, que nombra su mundo para hacerlo habitable, para darse un ser y un hacer. Y sin embargo, no es extraño como apunta María Zambrano que cuando se quiere desdeñar un pensamiento se diga de él que es una simple metáfora. Cuando se dice esto, ¿no se advierte acaso que los defensores de los "saberes fuertes", de las "filosofías objetivas", emiten su juicio partiendo ya de una metáfora? Aquella de Occidente, aquella de la razón iluminista, clarificadora, desveladora del ser de todo cuanto es, de aquella razón que elevaría sus alas en tan alto vuelo que abandonaría la vida sustituyéndola con el concepto que mide, regula, cuantifica, calcula y hace del mundo el objeto explicable, el más explicable. ¿No es ya el concepto o más bien la creencia en él y en su poder explicativo una metáfora, que se ha vaciado de su contenido como aseveró Nietzsche?

Acaso ¿la filosofía no se ha amparado en una sola metáfora que le ha guiado y con la cual ha creado otras, creando así su "camino"? La razón. Metáfora que aparece siempre como tríada: luz-visión-razón, metáfora que alude a la inteligibilidad de las cosas y los seres.

La metáfora de la razón explicativa se ha desplegado en la filosofía hasta convertirse en su mito más preciado; extraña paradoja, ya que lo que menos pretendió esta razón fueron el mito y la poesía, el *logos* que es *hieros logos*. ¿No es acaso la metáfora de la luz, de la iluminación a la que tanto la filosofía acudió para su lograr su idea de racionalidad, una metáfora propia de la mística, tan desdeñada por el saber triunfante del sistema y el método? La metáfora de la razón y sus metáforas se han dado legítimo permiso de existir y devenir en la legalidad dada por sus afanes e intenciones: explicar, aclarar, hacer del mundo un paquete accesible y medible por la razón.

Han existido otras metáforas, menos conocidas a los saberes legitimados, metáforas más silenciosas, más ocultas, casi clandestinas. Aquellas que conservan los secretos, los enigmas, los misterios, aquellas que se han arrojado a los saberes que les acogen como la poesía o las filosofías más disidentes, pero no menos poderosas por ello. ¿Tienen ellas más o menos carácter metafórico que la visión por los números o por las categorías o por los modos lógicos? Parece que el problema no es cuál de ellas es más o menos



Francis Bacon: *Retrato de un hombre bajando la escalera*, 1971. Óleo sobre tela (198 × 147.5 cm.).

una forma más o menos adecuada de conocimiento o cuál de ellas sí es conocimiento o cuál no. Más allá de esto, si nos acompañamos de Nietzsche o de Zambrano, el tema es advertir la relación de las metáforas con la vida y el devenir, o más bien la relación de las metáforas entre ellas mismas, cosa que no es diferente del devenir de la vida.

Y si todo lo humano es metáfora o lo humano es metáfora ¿por qué no asumir un saber, una racionalidad que justifique su proceder como la metáfora que versa sobre metáforas y no sobre realidades dadas?

Para comenzar a pensar algunas cuestiones en torno a las posibilidades metafóricas, creadoras de la racionalidad, quiero acompañarme hoy, de manera implícita, de tres autores: Nietzsche, Heidegger y Zambrano, por serme los más cercanos y por vislumbrar en sus pensamientos una unidad y cercanía básicas en cuanto a las posibilidades de formulación de una racionalidad tal, o más bien ubicar con ellos, algunos elementos que podrían ser parte del horizonte de la misma, sin llegar aún a ella. Además, encuentro en dichos pensadores una forma de indagar en tales elementos más abierta por un lado, y más sugerente por otro, pero no porque sean las únicas, por el contrario, no coincido con una versión maniquea de la razón que ve sólo dos posibilidades: o bien la llamada razón fuerte de la tradición, o bien la disolución de ella tras las críticas, tras la muerte de Dios.

Uno de los aspectos que a mi juicio podríamos retomar como antecedente básico a estas posibilidades estaría dado en la genealogía nietzscheana, a la que considero un elemento de este posible horizonte creador de la racionalidad, y que en buena medida la conduciría por un camino tal, que uno de los niveles de esta racionalidad incluiría indudablemente una hermenéutica. La genealogía, un gesto cuestionador, un movimiento primariamente interpretativo, un signo que busca no orígenes y fundamentos, sino condiciones de emergencia. Rastrea, busca huellas más no de la esencia ni de la identidad de la cosa ajena a los accidentes, a las máscaras, a las discordias, a las discontinuidades. Es una estrategia crítica y móvil que comienza por cuestionar las nociones más queridas de la tradición tales como las de origen y fundamento. Razón que interpreta más nunca sin problematizar, sin leer críticamente la tradición. Asume que trabaja sobre interpretaciones previas y no sobre realidades dadas ni sobre objetos evidentes, sino sobre interpretaciones. Sospecha de toda aquella construcción de

sistemas jerarquizados con un principio que lo rige y ordena, ella se fija en los azares, las circunstancias, las inversiones, se arriesga a la inestabilidad prefiriendo la perspectiva. Sólo interpreta para crear desde la provisoriedad, para descubrir los simulacros y desfundarlos sin volver a fundar.

La razón genealógica al concebir el pensar anterior como aseguramiento de un fundamento, y a las acciones como justificación de un *telos*, subraya justamente la pérdida de los *archai*, dejando al pensar sin fundamento —por lo menos de esta clase— y al actuar sin *telos*. En este sentido, cuestionada la noción de principio fundante, aparece como posible la idea de justificar una multiplicidad de perspectivas acordes con el carácter polimorfo de la vida que excluye toda idea de principio o fundamento, por ello el lenguaje constituye el andar de esta racionalidad; el lenguaje visto, al decir de Nietzsche, como ese vivaz ejército de metáforas, metonimias, descalificadas por la tradición por no encajar en esquemas en los que todo resulta jerarquizado en la lógica de la razón y su necesidad de unificar las diferencias, de obtener casos iguales para los fines de la comprensión y el dominio que supone la imposición de una regularidad al devenir.

Un mundo deviniente, considerado desde una razón que se sabe interpretación y por ello a la vez creación de sentidos, no es formulable en categorías. Ausencia que para la razón, en su versión fundacionalista, resulta clasificable como error desde los fines del conocimiento cuya eficacia quedaría cuestionada al no imaginar un centro dominante llámese razón, yo, sujeto, Dios, y es que justamente para Nietzsche el mundo verdadero se transformó en fábula.

Si el saber fundacionalista, desde la perspectiva de nuestros autores, busca básicamente fortalecerse con un lenguaje estructurador, entonces, un pensar que asume una racionalidad que interpreta y mira lo real como texto y al hombre como lenguaje, lo hace no desde un centro estructurador sino desde lo disperso, lo singular y lo diferente. Ello no implica que se trate de un pensar necesariamente perdido en el fragmento ni que tampoco se resigne con la facticidad dada en el lenguaje después de la muerte de Dios, que evidencia el lenguaje roto de los viejos sistemas, sino que no existiría otra facticidad que la construida a partir de ejercicios interpretativos que, lejos de llorar sobre la tumba de los dioses muertos, intentan construir otros órdenes, pero nunca desde aquellos que se afirmaran en el extremo opuesto a lo perdido.



Man Ray: *Violín de Ingres*, 1924-1971. Fotografía, plata gelatina (40 × 30 cm.).

Por ello, esta posibilidad, de darse la racionalidad, puede romper con las unidades logradas sin estatizarse en resultados definitivos, por el contrario, adquiere su fuerza desde la fuerza misma de la interpretación que opera intentando construir un saber que elude tanto el extremo del partir de los *archai* y obtener conclusiones totalizantes, como en el sinsentido de lo fragmentario sin relación alguna. Decepcionados de los grandes sentidos, no estamos obligados a caer en los grandes sinsentidos, sino en crear las posibilidades de generar algo intermedio como sugiere María Zambrano, quien proyecta una filosofía interpretativa que puede crear nuevos órdenes que ya no se consideran únicos y que a la vez se recogen en su historicidad sin perderse en lo plural, creando así un tipo de acceso al ser de los fenómenos, llevándolo a un lenguaje no estructurador sino creador de sentidos, en los que se desplaza continuamente. Por ello, otro de los elementos que integra esta racionalidad hacia sus posibilidades metafóricas es justamente la creación de sentidos, por tanto es también razón creadora.

Desde esta perspectiva, vale preguntarse cuáles son las prioridades de esta opción del pensar. No el conocimiento concluyente, no la explicación cerrada, no la teoría inmóvil, sino en primer lugar la vida, y por ello su preocupación se cifra en fundar un saber con pretensiones de validez primariamente ontológicas.

Razón que accede al abismo, a la ausencia de fundamento, esencialmente finita, que rompe los conceptos y muestra los enigmas, las máscaras. Es la palabra en su poder constructor y destructor que sabe que la vida se ofrece a sí misma como enigma y no entrega hilo alguno, por ello el lenguaje de esta racionalidad es alusión, sugerencia. Mas no olvida y es memoria de su propia historia, y si se ha empeñado en mostrar el camino y el carácter hipertrofiado de la razón en su aspecto totalizador por un lado, y en su aspecto reduccionista al limitar la razón a un solo ámbito de sí misma: el calculador, por otro, ella no absolutizará ningún otro aspecto, por el contrario, pretende ser una ampliación de ella. Otra lectura de la razón más no su negación, otra lectura, aquella que reconoce el abismo y se convierte desde ahí en creadora, pero crea desde lo oscuro arriesgándose al misterio y al descenso de aquellas zonas veladas a los racionalismos. Es la *poiesis* frente a la palabra calculadora construida por un sujeto representador constituyente de un mundo igualmente representado, valga decir en este tenor, que es curioso, como apunta Zambrano, que la idea de sistema

haya separado tan rápidamente la filosofía de la poesía en su sentido poiético, desde el "Poema" de Parménides hasta el sistema aristotélico. Pronto se veneró en el sistema la posibilidad de encontrar la verdad, la vía de descubrir principios últimos y categóricos, como si el pensamiento poético hubiese nacido del delirio y por tanto lejos muy lejos, de la límpida y cristalina razón, quien se ha adjudicado con su prestigio excluyente el papel de juez omnipotente, que no admite como filosofía al pensamiento que fluye por distintas aguas.

El sistema ha sido la forma pura de la filosofía obligándola a abandonar su origen y su nacimiento poético. La íntima comunión entre el pensar filosófico y el pensar poético —repensada por estos autores— como tantas otras tradiciones del saber, oscurecidas por el sistema y el método reinantes, no llegaron a extinguir del todo su fuego, y es dentro de estos saberes inextinguibles, de donde emerge un día la inspiración que parece infiltrarse y soplar las brasas de las formas más ortodoxas del saber triunfante, quizá para ayudarles a no morir en la estrechez de sus dictados. Y si la filosofía se parió, exigiéndose, para ser, la transparencia y la claridad, no podrá, no puede eludir tal exigencia para sí misma y habrá de indagar más allá de lo que ha sido, para convertirse en la experiencia del pensar que ha querido ser, y poder repetir hoy su pregunta primera frente a las cosas: habrá de hacerse clara ella misma, habrá de hacerse visible, llevarse a la luz, pero no con esa luz excluyente propia del "iluminismo", sino de la luz que no se sabe separada de la oscuridad. Habrá de reconocer en sí la alteridad, al verse a sí misma se verá con otros, y entre otros. Diálogo en última instancia.

El *logos* filosófico ha cercado su territorio, ha delimitado su horizonte dentro de la luz, mientras que el *logos* poético —y ahí puede cobrar fuerza su encuentro-reencuentro— ha emergido desde las tinieblas, ahí donde la luz se oscurece, de modo que nació como ímpetu que desde lo oscuro y abismal ruega por la claridad. Esta posibilidad de racionalidad claro-oscura contiene una dimensión trágica. Ella asume la contradicción, reconoce el conflicto sin intentar soluciones forzadas ni anulaciones unilaterales, por el contrario, muestra el conflicto pero al hacerlo no opta por quedarse ahí, sino que es disolvente y estructurante a la vez, creadora por ello, incluso integradora porque no renuncia a la unidad pero quiere lograr otra unidad, tal vez la alianza entre dos aspectos que en general aparecen escindidos en el concepto clásico de razón: su



Cecilio Balthazar: *Kuros*, 1988. Óleo sobre tela (180 × 200 cm.).

carácter universalizador, estructurante y esquematizador y la cualidad singularizadora, recreadora y reestructurante de la creación, sin reduccionismos ni abstracciones mutilantes. Es decir, recogería el carácter estructurador de lo real propio de la razón, pero a la vez y al mismo tiempo, integra el aspecto recolector de la creatividad que puede multiplicar las perspectivas y jugar con las posibilidades de lo que aún no es o de lo que es de infinitas formas y maneras, captando perspectivas sólo para multiplicarlas, pero no en el orden del concepto sino en el de la metáfora. Es la metáfora el horizonte sobre el cual puede moverse la razón que interpreta y crea.

¿En qué lenguaje habla entonces la razón creadora? Habla en el lenguaje de la metáfora y por ello tanto Zambrano como Nietzsche señalan la imposibilidad de trabajar con el lenguaje meramente conceptual, lo cual no quiere decir que el lenguaje poético o bien metafórico se asigne como el más adecuado para pensar lo real, más bien, desde la razón que crea interpretando, es el lenguaje el que configura la realidad. No hay realidad sino lenguaje que se da como interpretación, o más aún, no hay ser sino aquél que se da como lenguaje. Las posibilidades del lenguaje poético estriban no sólo en sus posibilidades ontológicas en tanto dejan advenir el ser de las cosas, al decir de Heidegger, sino también en la multiplicación de las perspectivas y de los significados. Metáfora no es, para la razón creadora, decir una cosa por otra, no es solamente un tropo ni una desviación de sentido, mucho menos un adorno, es, por el contrario, creación y apertura de sentidos, ocultación de ellos a la vez porque muestra aludiendo, es, en última instancia, una reactivación continua de sentidos, introduciendo en ellos movilidad. Una manera de acceder al ser de las cosas que no se nos puede dar sino como lenguaje. El lenguaje de la metáfora sería entonces uno de los lenguajes del trayecto diversificador de la razón creadora, que abandonando la idea de la objetividad de lo real o de que lo real es diferente de su suceder en el lenguaje, asume que toda nuestra relación con el mundo es ya siempre metafórica en tanto somos el ente creador y productor de sentidos.

Atisbos sólo, los presentados aquí, de un filosofar que desea aparecer como mediador entre el himno entusiasta y aún la danza dionisiaca, entre el delirio pues y la razón.

EL NOMBRE Y EL TIEMPO

*Silvana Rabinovich**

En este artículo se aborda, desde una concepción levinasiana de tiempo ajena a la espacialidad, la constitución ética de la subjetividad. Así, el tiempo como relación de trascendencia, se constituye en autor de nuestro nombre propio, marca de la subjetividad que se hace presente en un lenguaje.

Antes de comenzar esta exposición quisiera advertir que la concepción levinasiana del tiempo, que se comprende *dentro* de la constitución ética de la subjetividad, trata de *ubicarse lejos* de la metáfora espacial. Tiempo que es trascendencia pura, absolutamente inespacial, *fuera* de toda inmanencia. Lamentablemente, las trampas de la lengua en su apego a la espacialidad no nos permiten expresar cabalmente esta temporalidad ajena al espacio. Ironía de la lengua: durante estos pocos renglones que intentamos expresar *lo otro* que el espacio, no pudimos escapar de él. Lo hicimos *a través* de expresiones "traicioneras" tales como: "dentro", "ubicarse", "lejos", "fuera", "a través"... Pero como aun el célebre final del *Tractatus Logico-Philosophicus* hizo que Wittgenstein posteriormente se des-diga; no callaremos la constitución ética de la subjetividad a partir de este tiempo de la pura trascendencia, aun en esta lengua que es una especie de "campo de minas ontológicas", lengua greco-latina que refleja el arraigo a la inmanencia.

* Universidad Iberoamericana.



Jean Dubuffet: *La visión tejedora*, 1976. Acrílico sobre papel (249 × 249 cm.).

a. El sujeto y su nombre.

Escribe el poeta:[1] "Le nom autorise le *Je* mais ne le justifie pas".

La afirmación del Yo, según E. Jabès, debe *justificarse*, éste se encuentra puesto en cuestión a partir de la preexistencia del otro, de los otros. Justificación que más que una explicación causal dentro del orden de la razón es una exigencia de justicia. Mientras el nombre afirma y se afirma por un principio de autoridad, el otro lo "solicita" en el sentido original del verbo latino *solicitare*, que significa "sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad",[2] esto es, ponerlo en cuestión. Pero hay más, quizás el hecho de "autorizarlo", de ser el "auctor" o el garante de ese *Yo*, sugiera que el autor del *Yo* es ese nombre que le precede, y en este sentido podríamos pensar la frase de Rimbaud "*Je est un autre*".

b. El sujeto y el tiempo.

Anterioridad, pre-originariedad o an-arjé del nombre, puesta en cuestión del sujeto "autorizado". *Heteronomía* pensada en todas sus posibilidades: ley que proviene de la responsabilidad por el otro; pero aventurando una lectura más escandalosa quizás, es el nombre "propio" que se devela como perteneciente al otro. Levinas sostiene que la constitución de la subjetividad —protadora del nombre— debe ser entendida a partir de un tiempo diacrónico, una temporalidad llamada "senescencia" que se sustrae a la primacía de la presencia y la representación, y que tiene que ver con la pasividad. Temporalidad como *diacronía, senescencia, pasividad*:

La *pasividad* debe entenderse positivamente, pasividad original que es a la vez "espontaneidad inicial" (EDE p.41), el tiempo es "el secreto mismo de la subjetividad" *(ibid)* ya que la constituye articulándola pre-originariamente.

Senescencia del tiempo plural —entendido a partir del instante— que rompe con todo sistema o toda totalidad pretendidamente originaria, debido a su exterioridad y pre-originariedad. La descipción de Rosenzweig[3] puede aproximarnos a esta noción:

---

[1] E. Jabès *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, París, Gallimard, 1989, p.11 (Trad. "El nombre autoriza al *Yo* pero no lo justifica").

[2] Véase J. Derrida, "La Différance" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 p. 56.

[3] F. Rosenzweig, *El librito del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós, 1994.

> El instante sólo puede salvarse del poder eternamente envejecedor, pretérito, del pasado y de su ley que establece causas, cosas originarias, si nace de nuevo a cada instante. Esta incesante renovación del presente, empero, es obra del futuro. El futuro es la fuente inagotable de la cual manan a cada instante nuevos instantes presentes, de manera que no importa que a cada instante se le muera el presente para hacerse pasado. El don de la presencia le es regalado al hombre por el señor del futuro. Así puede malgastarla tranquilamente a cada instante arrojándola al depósito del pasado.

Este extraño término —"senescencia"— cobra sentido, tanto en relación a lo *viejo o senil* que sugiere el hecho de poder decir "yo" sólo tardíamente, es decir, en relación a una exterioridad preexistente, así como en la *continuidad* de este envejecimiento como participio presente, donde resuena lo substantivo de la presencia para ser puesto en cuestión. En este sentido puede entenderse la expresión bajtiniana "yo también soy"[4] como respuesta a la afirmación cartesiana "yo soy", dado que sólo en tanto los otros me preceden puedo pensar y afirmar mi existencia, y esto solamente es posible en la lengua del otro. Ambigüedad —y no oposición— de actividad y pasividad, "veteranía" constitutiva del yo:

> "Même à son oeuvre sensible, le moi est antérieur". (EDE 120)[5]

Un tiempo que se entiende a partir de la pasividad, como senescencia, es un tiempo diacrónico.

Diacronía que marca la ruptura con la afirmación sincrónica del discurso filosófico tradicional *tematizante*, que —literalmente— "pone" frente a sí al ob-jeto y que se tiene como aquél que sub-yace al conocimiento y por lo tanto pretende anunciar la existencia del mundo.

> "Mettre fin à la coextension de la pensée et de la relation sujet-objet, c'est laisser entrevoir une relation avec l'autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant, ni une simple absorption de cet autre dans un moi, sous forme de contenu. Là où toute *Sinngebung* était oeuvre d'un moi souverain, l'autre, en effet, ne pouvait que s'absorber dans une représen-

[4] Véase M. Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético.*
[5] Incluso a su obra sensible, el yo es anterior.



Roger Von Gunten: *Sirena del desierto*, 1984. Tinta y acuarela sobre papel (59 × 37 cm.).

> tation. Mais dans une phénoménologie où l'activité de la représentation totalisante et totalitaire est déjà dépassée dans sa propre intention, où la représentation se trouve déjà placée dans des horizons que, en quelque façon, elle n'avait pas voulus, mais dont elle ne se passe pas- devient possible une *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre."(EDE 135)[6]

Pluralismo del tiempo: respeto por lo Otro en la donación de sentido, precedencia del otro. Hospitalidad de la diacronía. Levinas conserva el método fenomenológico de Husserl, pero lo rescata de su lectura intelectualista. Retomando el camino que el maestro inició a partir de la génesis pasiva, el pensador de la ética como filosofía primera, resignifica la intencionalidad en lo que concierne a la exterioridad, primacía del Otro. De este modo la fenomenología se radicaliza.

> "(...) l'intelligibilité et l'intelligence, situées dans la pensée entendue comme vision et connaissance et interprétées à partir de l'intentionnalité, consistent à privilégier, dans la temporalité même de la pensée, le présent par rapport au passé et au futur. Il s'agirait, pour comprendre l'altération de la présence dans le passé et l'avenir, de réduire et de ramener passé et avenir à la présence, c'est-à-dire de les re-présenter." (EPhP p.451)[7]

Temporalidad que se sustrae a la hegemonía de la presencia, a la imagen de un tiempo homogéneo y vacío que se llenaría con segmentos de presente. Pensar al tiempo fuera de la metáfora

[6] Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto, es dejar entrever una relación con lo otro que no será ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, bajo la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, no podía sino absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra ubicada en horizontes que, de alguna manera, ella no había querido, pero de la que ella no prescinde —se vuelve posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro".

[7] "(...) la inteligibilidad y la inteligencia, situadas en el pensamiento entendido como visión y conocimiento e interpretadas a partir de la intencionalidad, consisten en privilegiar, en la temporalidad misma del pensamiento, el presente en relación al pasado y al futuro. Se trataría, para comprender la alteración de la presencia en el pasado y el porvenir, de reducir y de remitir pasado y porvenir a la presencia, es decir, de re-presentarlos".

óptica, ligada al espacio, quizás desde la metáfora auditiva, pura temporalidad inespacial. La desformalización del tiempo tiene lugar en el pensamiento levinasiano, manifestado en su concepción diacrónica, es decir, desligada de la primacía del presente y la representación y en función de la pasividad constituyente.

> "Le temps, par-delà l'espace, transcende tout fractionnement en passé, présent et futur"[8]

Dia-cronía cuya raíz está en la *diferencia* que significa en varios sentidos:

- temporización (diferir en el tiempo, postergar)
- alteridad: tanto como desemejanza (diferencia), o como polémica y "alergia" (diferendo) al que refiere J. Derrida.[9]

Différance que con la *a* busca señalar mediante el participio presente la indecisión entre lo activo y lo pasivo, así como entre otras tantas dicotomías basadas en el discurso de la ontología. Curiosamente este movimiento encuentra eco en la primera nota a pie de página de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, donde Levinas escribe "no osar" escribir *essance*... y que más tarde (DQVI 78), explica que la *a* de *essance* tiene por función designar el sentido verbal de la palabra *ser*: "la efectuación del ser, el *Sein* distinto del *Seiendes*". La *Différance* derridiana alude explícitamente al pensamiento de la huella que se da en Nietzsche, Freud y Levinas,[10] no siendo la huella una presencia, "sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene lugar, el borrarse pertenece a su estructura".[11] En este sentido la diacronía refiere a un pasado que nunca ha sido presente "y que no lo será jamás, cuyo 'por-venir' nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia",[12] irreductible a toda retención o protensión. Derrida denuncia —en el texto citado— la

[8] A. Heschel, *Les bâtisseurs du temps*, París, Minuit, 1957 "El tiempo, más allá del espacio, trasciende todo fraccionamiento en pasado, presente y futuro".

[9] J. Derrida, "La Différance" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 pp. 43-44

[10] J. Derrida, Op. cit., p.56.

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

inadecuación del discurso metafísico de la fenomenología,[13] y podríamos agregar —inspirados en Levinas—, la insuficiencia de cualquiera de nuestras lenguas —ontológicas— basadas en la función nominal del verbo ser que se dice bajo la forma sincrónica de la presencia, para expresar este pensamiento *de otro modo que ser* que parte de una concepción del tiempo como diacronía y que entiende a la metafísica como ética. *Différance:* palabra que, según Derrida, no tiene nada de *kerygmática*, y cuya función es "poner en cuestión el nombre de nombre",[14] palabra que escapa a la designación e interpela al substantivo, a la substancia, a la *essentia*. Diacronía que "solicita", hace temblar, los cimientos de una concepción del tiempo sincrónico, sedimentada sobre la forma de la presencia en la que el sujeto como conciencia se anuncia a sí mismo. Desformalización que se dice a partir de la huella.

Diacronía que es diferencia pre-originaria, resultado de la pasividad constitutiva de la subjetividad. Si el sujeto llega sólo tardíamente ya no puede aspirar a la autonomía porque el orden del mundo le precede, no es el dueño de casa, es tan sólo un invitado, un huésped y la hospitalidad es su primera experiencia. En relación a esta concepción diacrónica que dice la precedencia del mundo puede recordarse un relato talmúdico.[15]

"El hombre fue creado en las vísperas del sábado. Por qué razón?

- Que no digan las especies: 'ha participado como socio del Santo Bendito sea Su Nombre en El acto de Génesis [la Creación].
- Otra causa: que cumpla el precepto [de guardar el sábado] de inmediato.
- Otra causa: que entre a la cena festiva de inmediato. Al modo de la parábola del rey que construyó un palacio, lo perfeccionó, preparó una cena y sólo posteriormente introdujo invitados".

El huésped es esperado, nadie nos pregunta si estamos de acuerdo en nacer y ser partícipes del mundo, esa decisión no nos

[13] *Ibidem*, p. 55.
[14] *Ibidem*, p. 62.
[15] J. N. Bialik y Ravnitzky, *Sefer Haagadá*, Relato Nro. 56 referido al *Talmud de Babilonia*, Sanhedrín, 38. (traducción mía del hebreo)



Robert Graham: *Instalación panorámica de "ocho estatuas"*, 1994; en Gagosian.

pertenece. Somos recibidos en un mundo que nos precede ya constituido por una lengua que nos acoge en su seno, huéspedes en una tierra que nunca llegará a pertenecernos, así como la lengua y el tiempo.

c. El tiempo del otro: pluralismo de la temporalidad

La imposibilidad de poseer el tiempo debe entenderse a partir de la diferenciación tajante entre tiempo y espacio, característica del mundo del pensamiento judío que concibe la trascendencia pura; a diferencia del paganismo, cuyos ídolos ocupaban un lugar en el espacio. Según A. J. Heschel,[16] cada uno de nosotros ocupa una parcela de espacio que le pertenece, sin embargo nadie posee el tiempo "no hay un instante que yo pueda poseer en exclusividad", este preciso instante es compartido por todos los seres del mundo, por esto según el autor, todos tenemos parte en el tiempo, pero al espacio lo poseemos. "Por mi posesión del espacio soy un rival de todos los otros seres, por mi vida en el tiempo soy un contemporáneo de todos los otros seres. Atravesamos el tiempo, ocupamos el espacio". De aquí que la preeminencia del presente sea espacio-temporal más que puramente temporal. Por eso el "ahora" francés o *main-tenant* —literalmente: "tener a la mano"— puede ser leído por Levinas como posesión, dada la reducción del tiempo al espacio que sí es susceptible de apropiación. De este modo la trascendencia —concepto constitutivo de la conciencia intencional— se resignifica como trascendencia radicalizada, exlusiva del tiempo que se entiende como salida hacia el otro:

> "La situación del cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia" (TO 121)

La hegemonía de la luz y la visión tienen que ver con una preeminencia de lo espacial por sobre lo temporal, de la actividad sobre la pasividad, de lo inmanente por sobre lo trascendente que caracterizan al mundo helénico, al paganismo. Lejos del platonismo y del eleatismo, Levinas trata de abordar el tiempo separado

[16] A. J. Heschel, *Les batisseurs du temps* op. cit.

del espacio, liberado de la perspectiva de la luz y la visión, de otro modo que la "imagen móvil de la eternidad inmóvil" (TO 123)... Podríamos pensar en otra metáfora, quizás la de la música, que sólo tiene lugar en la diacronía, en el tiempo.

d. Trascendencia: el tiempo y los otros

Levinas expresa una clara diferenciación entre tiempo y espacio. Es el espacio el que nos obliga a pensar en términos de presencia. Por otro lado, el tiempo pensado a partir del infinito, es el que refiere a lo absolutamente Otro. Tiempo que es relación de trascendencia: relación con los otros que se da en el erotismo, en la fecundidad, a partir de la muerte. La muerte, entendida como énfasis de la pasividad, "es la paciencia del tiempo" (MT 8) en el sentido de ser asestado por lo "desmesurado" que nos trasciende:[17]

> "Mais l'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la dé-mesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité, jusqu'à la fission, *a posteriori* plus ancien que tout *a priori*, diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience" (MT 17)

Si para Heidegger la muerte es "la máxima virilidad" (TO 111) como posibilidad última y más cierta de la existencia que es la expresión de la ipseidad del *Dasein*, para Levinas se trata justamente del "fin de la virilidad" (TO 114), imposibilidad de tener un proyecto porque es un "*a posteriori* más antiguo que todo *a priori*": escándalo de la temporalidad, el de un porvenir anterior a toda anterioridad, a todo presente y pasado. La muerte para Heidegger es la posibilidad más propia (peculiar) y no endosable, cierta, no relacional (irreferible) ya que corta las relaciones con los otros, posibilidad última y máxima del Dasein porque se convierte en imposiblidad o "no poder ser-ahí" y por ende todas las demás posibilidades se debilitan frente a ella. La "virilidad" sería la afirmación del yo[18] como poder, "que se manifiesta en el fenómeno

[17] "Pero la afección por la muerte es afectividad, pasividad, afección por la desmesura, conmoción del presente por el no presente, más íntima que cualquier intimidad, hasta la ruptura, en un *a posteriori* más antiguo que todo *a priori*, diacronía inmemorial que no se puede remitir a la experiencia" (DMT 26)

[18] El significante "virilidad", si bien es inquietante, no es casual. La filosofía (nombre

del presente, de la luz" (ibid). Nuevamente, el presente y la luz sugieren la preeminencia del espacio por sobre el tiempo y el misterio e incognoscibilidad del porvenir. El tiempo para Levinas, más que la limitación del ser, es su relación con el infinito. Esta relación se sostiene a partir de la muerte, que de este modo no se entiende como anonadamiento, sino como irrupción de lo Otro dentro de lo Mismo, del infinito en lo finito. La muerte permite pensar el tiempo en términos de diacronía: responsabilidad pre-originaria del rehén, hospitalidad constitutiva del sujeto sensible en su pasividad que no es justamente quietud sino el hecho de ser "sorprendido" por la exterioridad, en este sentido Levinas sostiene que toda muerte es prematura (MT 81). "Sobrevivir como culpable" (MT 44) a la muerte del otro, responsabilidad pre-originaria. Pluralismo constitutivo de la existencia: "en la muerte, el existir del existente se aliena" (TO 116). La muerte como salida hacia el otro, imposibilidad de la muerte como "propiedad"[19] —en todos los sentidos— o pura interioridad y soledad, aun la muerte es experiencia y relación, al respecto Kafka escribía:[20]

La ventana a la calle.

> Quien vive solo, y sin embargo desea de vez en cuando vincularse a algo; quien, considerando los medios del día, del tiempo, del estado de sus negocios y demás, anhela de pronto ver un brazo en el cual pudiese aferrarse, no está en condiciones de vivir mucho tiempo sin una ventana a la calle. Y si le

---

femenino, que ha revestido cualidades "maternales" para con las ciencias a lo largo de su historia), salvo raras excepciones, se expresó en masculino, a través de la pluma de sus "hijos". En hebreo "masculino" (ZaKhaR) tiene por raíz la memoria (ZiKaRon), lo que sale a la *luz* de la conciencia, en cambio "femenino" (NeKeVá) se lee como lo que tiene que ver con la perforación (NaKoV), podría decirse, el lugar de la falta, aquello que está oculto a la vista. Lo masculino es lo que se devela a la luz, lo femenino en cambio permanece en las sombras. Por eso es interesante esta interpretación levinasiana de *la mort* —femenina— como fin de la virilidad, "imposibilidad de la posibilidad" y como relación con el porvenir, contrapuesta a la concepción heideggeriana de *der Tod* —masculino— como la posibilidad que torna auténticas a todas las otras. Con esta aclaración quizás pueda entenderse la afirmación levinasiana —tan discutida— de que lo femenino es por esencia lo otro, porque su existir consiste en ocultarse (TO 130).

[19] *Eigentlich* en alemán significa "lo propio" y Heidegger sostiene que la muerte es la posibilidad más propia, y el ser-para-la-muerte es la existencia "auténtica" o, literalmente, "apropiada" y esto puede ser entendido tanto en el sentido de autenticidad y corrección como en el de propiedad o apropiación.

[20] *Obras Completas*, Barcelona, T. 2 Edicomunicación, S.A., 1987 p. 465

> place no desear nada, y sólo se acerca a la ventana como un hombre cansado cuya mirada oscila entre el público y el cielo, y no quiere mirar hacia afuera, y ha echado la cabeza un poco hacia atrás, sin embargo, a pesar de todo esto, los caballos de abajo terminarán por arrastrarlo en su caravana de coches y su tumulto, conduciéndolo finalmente a la armonía humana.

Levinas sostiene, como crítica a Bergson (el de *L'évolution créatrice*) e incluso a Sartre, —y podríamos decir que en consonancia con este relato kafkiano—, que hablar del tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es imposible. Aun la muerte "propia" tiene que ver con el mundo y los otros que me preexisten y que me sobreviven. Es en el Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion*[21] que Levinas rescata en la duración una relación inter-humana, a partir de "la llamada del héroe", que interpela a la interioridad del otro impulsándolo a seguir sus pasos. Se trata de una moral maximalista que se entiende como llamado, opuesta a una moral minimalista, que se remite a la ley y a la presión ejercida por esta última que impulsa a actuar. La diferencia que Levinas opone a Heidegger[22] —y que encuentra apoyo en Bergson— es que la muerte, irreductible a cualquier saber o certeza sobre ella, antes de poder ser concebida como la propia muerte, parte de una experiencia de la muerte de los otros (MT 11), y esta experiencia debe entenderse literalmente, en todo su sentido de exterioridad, que no se conserva en la intencionalidad.

> "Ici, la mort prend un sens autre qu'expérience de la mort. Sens qui vient de la mort d'autrui, de ce qui là nous concerne. Une mort sans expérience et cependant redoutable, cela ne signifie-t-il pas que la structure du temps n'est pas intentionnelle, n'est pas faite de protentions et de rétentions —qui sont des modes de l'expérience?" (MT 12)[23]

---

[21] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, PUF, 1961, pp. 29-33

[22] Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, núm. 47, México, FCE, 1993

[23] "Aquí, la muerte adopta un sentido distinto al de la experiencia de la muerte. Un sentido que procede de la muerte de los demás, de lo qu ede ella nos concierne. Una muerte sin experiencia y, sin embargo, temible, ¿no significa que la estructura del tiémpo no es intencional, que no está compuesta de protenciones y retenciones, que son modos de la experiencia? (DMT 21)

La intencionalidad potencialmente —a partir de la génesis pasiva que Husserl no desarrolló— daría el sentido de pluralidad y salida hacia la exterioridad, pero quedó atrapada en la metáfora óptica y la hegemonía de la síntesis activa, en el campo saber (MT 19) y la inmamencia. Como consecuencia de esta otra concepción de la muerte, —fuera del marco de la visión y del conocimiento, lejos de la virilidad y el dominio—, muerte que es salida hacia el misterio, la relación erótica se concibe "en términos completamente distintos del platonismo, que se mueve en el mundo de la luz" (TO 117). Tanto la muerte como la relación erótica tienen que ver con el porvenir y éste sólo se concibe como inaprehensible, es "lo otro", y de ninguna manera se resume en la anticipación de cierto presente que vendrá: "la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente" (ibid). Exterioridad de otro tipo —esto revela la equivocidad de nuestras lenguas que son el horizonte de la ontología—, podríamos aventurar que es una exterioridad puramente temporal, es decir, un afuera de la presencia y de la consciencia, esto es: trascendencia. Así llegamos a la situación del cara a cara con el otro, que indica "la presencia del porvenir en el presente" (TO 121), fórmula que contradice al tiempo que se concibe a partir de la representación que entendía el futuro a partir del presente. Fuera de la presencia, de la conciencia y la luz, en el encuentro con el otro, una chispa del porvenir se cuela en el instante del encuentro. Es en este sentido que se puede leer la última de las Tesis de la Filosofía de la Historia de Benjamín:[24]

> "Los adivinos no consideraban el tiempo, ciertamente, como homogéneo ni vacío; trataban de extraer lo que se oculta en su seno. (...) Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. En cambio, la Thorá y la plegaria los instruían en cuanto a la memoria. Esto los liberaba de la fascinación del futuro, a la que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías."

[24] W. Benjamin, "Tesis de la Filosofía de la Historia" en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 89

El encuentro con el otro es esa pequeña puerta por la que irrumpe el futuro. Levinas aclara que no define al otro por el porvenir sino al porvenir por la alteridad. Esto es, que el futuro —y la muerte— es lo otro, o dicho de otro modo "a-dios".[25] En la relación erótica, la caricia es ejemplo de "la espera de ese puro porvenir sin contenido", un tiempo que se explica más por la ausencia que por la presencia. La caricia no busca nada en concreto, si tuviera un objeto, dejaría de serlo para transformarse en un asir algo, poseerlo, pero la caricia "está hecha del aumento del hambre" y en este sentido tiene que ver con el Deseo como la relación con lo absolutamente otro inasible.

Así, la relación al misterio del porvenir, relación ajena al poder a causa del misterio de la alteridad absoluta, se da por la muerte, por la relación erótica, pero especialmente la trascendencia se alcanza en la fecundidad, que posibilita un existir pluralista:

> "La paternidad es una relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño. En efecto, el hijo no es obra mía, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es una propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. A mi hijo no lo *tengo* sino que de algún modo lo *soy*. Aunque la expresión 'soy' tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad (...). La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto del hijo, es un existir pluralista." (TO 135-136)

La paternidad, la maternidad, es éxodo: una salida hacia el otro en la que actuamos a sabiendas de que la "tierra prometida" nos está vedada, pero esta *imposibilidad* final no nos impide la acción. El tiempo de este modo significa en términos de alteridad, de pluralismo, y escapa a la presencia porque el otro se caracteriza

---

[25] Teniendo en cuenta la pregunta de Levinas en MT 65, si acaso el dios de la onto-teología —"quizás muerto"— es el único sentido de la palabra *dios*... Esta cuestión remite a AE p. X donde el autor propone entender un dios no contaminado por el ser, como una posibilidad humana "no menos importante y no menos precaria que la de *arrancar el ser del olvido* en el que habría caído dentro de la metafísica y la ontoteología"

por su ausencia, se trata de "la trascendencia temporal del presente hacia el misterio del porvenir" (TO 138). Por esto Levinas se sitúa fuera del esquema platónico:

> "A ese cosmos que es el mundo de Platón se opone el espíritu, en el que las implicaciones de Eros no se reducen a la lógica del género, en el que el yo substituye a lo mismo y el otro a lo otro" (TO 139)

De un lado, en el que se encuentra la tradición filosófica bajo la hegemonía de la lógica del Mismo se encuentra el cosmos, que es el espacio y lo visible, en él las diferencias entre hombre y mujer son sólo superficiales diferencias de género, parte de una esencia única y no cuestiones de "patológica" alteridad: discurso de la interioridad. Del otro lado, Levinas intenta hacer escuchar el "mundo del espíritu" en su pluralidad, heteronomía inespacial, pura temporalidad, en la que, a partir del modelo de lo Otro, la relación erótica remite a una diferencia radical y no genérica donde, la exterioridad, al modo de la huella, manifiesta la "presencia del porvenir en el presente" (op. cit.).

e. El nombre como presencia del porvenir en el presente: el nombre y el tiempo

La temporalidad transparece en el nombre propio,[26] marca de la subjetividad que se hace presente en un lenguaje, se inscribe en una lengua y en un tiempo que nos responsabiliza para con el pasado y el futuro:

> "Pues el nombre siempre es doble, consta del nombre familiar, al menos el apellido por parte del padre, y del propio nombre. A través del apellido familiar el hombre está inmerso en el pasado. Todo lo que para él es obligación está reunido en este nombre. En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre. El otro nombre es el nombre propio. Con él ya han puesto los padres que lo dieron una barrera al poder del destino. El nombre de pila significa que

[26] F. Rosenzweig, *El librito del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Edit. Caparrós, 1994, pp. 69-70

> éste debe ser un nuevo hombre; reivindica un presente para el hombre. Lo hace poniendo un futuro ante sus ojos. (...) El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo, dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede de ningún modo quedarse a solas consigo mismo.(...)".

Antes de ver el mundo oímos la voz del exterior, un llamado que constituye nuestro nombre "propio" al modo de la interpelación. Luego, el lenguaje, el pensamiento y todo nuestro acontecer dentro de la lengua que nos acoge hospitalariamente, sólo puede concebirse como respuesta a ese llamado, es decir, dialógicamente (o como Levinas corregiría "diacónicamente" [EI 91], ya que se trata de servir al otro al acogerlo y no de un intercambio de discursos de la razón que sería posterior). Se trata de responder por el otro en una responsabilidad que constituye preoriginariamente al sujeto. El nombre del sujeto refleja una constitución ética de la subjetividad que se da a partir de una temporalidad desformalizada, en términos benjaminianos: *Jetztzeit* o "tiempo actual" donde se encuentran el pasado —(masculino) recuerdo— y el futuro —(femenina) esperanza. El nombre "propio", desde la perspectiva de la heteronomía, aparece como aporía del determinismo y la libertad que se concibe bajo otra racionalidad que la del tercero excluído. En el nombre resuena la razón ética pre-originaria de un sujeto que, en su relación de sujeción, tiene al otro, en el tiempo, por autor.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Carlos Pereda
Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles
México, Taurus, 1999, 155 pp.

ACERCA DE "CRÍTICA DE LA RAZÓN ARROGANTE. CUATRO PANFLETOS CIVILES" DE CARLOS PEREDA

*Dora Elvira García González**

El texto de Carlos Pereda de reciente publicación ofrece, como su título indica, una crítica a aquella razón que se ostenta como arrogante. El texto representa sin duda un gran aporte para aquellos interesados en el actuar de la razón que funge como arrogante en diversos ámbitos y sobre diferentes temáticas al proponer un tipo de razón con carácter crítico y reflexivo. Con la presentación de variados temas relacionados con el problema central, se da cauce a una diversidad de cuestiones de gran importancia en el pensamiento contemporáneo, engarzando así temáticas hoy día candentes, con la visión crítica del autor que las somete a una reflexión en ocasiones ignorada o soslayada.

Así, el texto explica y muestra a la razón nombrada y categorizada como arrogante, por el exceso de autoafirmación, por una parte; con su correlativo exceso de desprecio, por la otra. De este modo, dicha razón se autoengrandece a través del envilecimiento y sobajamiento de lo otro, aunado a la complicidad de aquel con quien se relaciona, y dando paso a la disyuntiva: o se comparte la escala de valores propia o se está contra ella.

De ahí que, a decir de Pereda, "en la arrogancia se conforma uno de los dispositivos más eficaces de inmunización en contra de las reales o posibles interpelaciones del otro"(p.13),

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

porque el arrogante no discute con aquellos que lo cuestionan, pues se considera a sí mismo superior a ellos, incapaces de reconocer sus elocuentes excelencias.

Pereda relaciona esta actitud con la " razón arrogante " en cuanto que "los modos de comprendernos a nosotros mismos, nuestras formas de vida y la cultura, o mejor, a las culturas en que vivimos, y que nos permiten crecer o nos destrozan, con frecuencia han sido y son invadidos por ese personaje, la *razón arrogante* (p.14).

Así, el autor llama *razón arrogante* a una manera de creer, desear y sentir regida por el mecanismo del desbordamiento del yo y el implacable desdén por el valor del otro .

La *razón arrogante* se orienta a seguir la regla de la desmesura que se expresa: *siempre es bueno más de lo mismo* excluyendo cualquier otra cosa o cualquier otro. En este sentido, se presenta sin límites tanto en relación con su autoafirmación como en el decrédito. De ahí, el autor señala "que no hay arrogancia que tarde o temprano no se convierta en secta", en una actitud sectaria que se expresa en los ámbitos teóricos de manera tal como un *yo no entiendo* que se prolonga en el *"usted no entiende, no puede entender o no puede explicarse"*; o echando mano a la otra fórmula: *esto es passé* similar a la anterior. Por ello es preciso en este tenor *ir más allá* para enfatizar así la ausencia de límites.

Entonces, para subsanar o combatir a la razón arrogante, se plantea otra máxima que precisa la limitación, la no absolutización y la carencia de mesura, formulada así:

> *"no olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sin sentido."* (p.17)

Pereda muestra la razón arrogante en su relación y referencia con la vida y la acción a través de cuatro ensayos, espacios o escenarios —como él los llama— donde hace presencia dicha razón. A estos ensayos les nombra *panfletos civiles*. Panfletos, porque hacen referencia a un discurso o alegato impugnador, defensor o desafiante, ya que "cuando se habla de panfleto se esperan afirmaciones rotundas y agresivas, un despliegue del punto de vista de la bajeza que ansía imponerse al juicio "(p.18). *Civil* porque propugna por actitudes de "conversada convivencia" equilibrando así la agresividad del panfleto, y proponiéndolo de modo argumentativo. De ahí que sean *panfletos razonables*.

El primer panfleto lleva por nombre *Estrategias de las dos inculturas* y presenta el modo de funcionar de la razón arrogante en la academia y la antiacademia o *cultura de los intelectuales*. Muestra, además el operar de la razón arrogante, con su influyente conversión de la cultura en incultura, la incultura de la arrogancia académica y de la cultura, la arrogancia antiacadémica. En el caso de la incultura académica la restringe y orienta a la arrogancia académica humanista en América Latina, en donde se manifiesta el vértigo simplificador en el que se hacen espacios sectarios de cada disciplina, produciendo un *analfabetismo disciplinario* regido por la máxima ya citada, y se presenta en la arrogancia de la razón: *siempre es bueno más de lo mismo*. Dentro de estos vicios del *analfabetismo disciplinario* encontramos lo que el autor llama el "fervor surcusalero", el "afán de novedades" y los "entusiasmos nacionalistas". La cuestión es que, al evitar ese analfabetismo disciplinario, se cae en la arrogancia antiacadémica (p.29).

Los antiacadémicos o intelectuales que pueden devenir en publicistas, utilizan un lenguaje entendible (cosa que no sucede con los académicos), no respetando dichas divisiones disciplinares.

La razón arrogante en la antiacademia se constituye al promover un tipo de analfabetismo en cuanto que no puede lograr realizar lecturas de larga duración. Los tres vicios de la arrogancia académica se presentan también en la arrogancia antiacadémica de menor manera. En la antiacademia, a decir de Pereda, lo más común es el entusiasmo nacionalista.

Nuestro autor se pregunta por la solución ante esa actuación de la razón viciosa que es la razón arrogante. La cuestión es evitar que la capacidad de juzgar se enrede en vértigos argumentales, para lo cual es preciso aplicar la regla antisectaria ya señalada.

El segundo Panfleto se intitula *¿Hay que defender la primacía de la moral?* La arrogancia de la razón en los vértigos argumentales desemboca en la declaración de la crisis de cultura donde puede ser campo fértil para esa razón arrogante. Con "crisis de nuestra cultura", Pereda se refiere a uno más de los slogans o frases haraganas que reflejan actitudes irreflexivas y paralizantes carentes de pensamiento. Esto hace que el individuo no piense por sí mismo, de tal manera que permanezca viviendo sin autonomía. Así, señala algunos efectos de lo que se llama "crisis de nuestra cultura": destrucción, ruptu-

ras, pérdidas y conflictos trágicos, entre otros. Estos efectos se han caracterizado por una frase haragana que se reduce a una crisis moral, dando a esta última una primacía y un peso absoluto.

Ante algunas observaciones históricas sobre el peso o importancia de la moral, su reflexión desemboca en una forma de razón arrogante: la arrogancia neutralista, que implica por un lado el subjetivismo o relativismo moral y por otro el adoptar el punto de la tercera persona o el oxímoron, como punto de vista de nadie.

De ese modo, los problemas morales, en tanto asuntos enfáticamente normativos, podían posponerse o se apelaba a la tradición o al juego de subjetividades del mundo de vida. Sin embargo —piensa nuestro autor—, no se estaba ante nada que debiera tomarse demasiado en serio, silenciando cualquier discrepancia con una actitud arrogante: *usted no entiende*.

Ante esta arrogancia neutralista, la vida cotidiana y la moral pasaron a ser una cuestión parroquial, de beatas, pero sin recaer en lo cotidiano, pues ese lugar lo ocupaba ya la arrogancia neutralista. Una separación radical entre moralidad y cualquier cuestión científica, técnica o política, un ocultamiento de esos problemas morales tras otro tipo de intereses, por ejemplo, económicos, de clases, sexualidad reprimida, voluntad de poder, etcétera. Esta arrogancia se radicalizó de manera tal que a quien disintiera se le aplicaba el argumento sectario de *usted no entiende* o *eso ya es obsoleto*.

Esa tendencia se orientó hacia lo antihumanista, ante el descentramiento del sujeto y su muerte. Así, la arrogancia neutralista cayó en el vértigo de la sospecha: pero hubo también un resurgimiento reactivo de la teoría moral que inició su recuperación (y con ella sobrevino el fin de la arrogancia neutralista), continuando con un regreso pendular a la primacía de la moral. Y para entender qué es lo moral, Pereda hace referencia a dos modelos: el criterial y el reflexivo. El primero hace pensar la moral como "conjunto de reglas precisas, fijas y generales" (p.46). En una moral donde no se consideran ciegamente las costumbres, se puede afirmar que la "primera característica de una regla moral es el principio de universalidad" expresado en una meta-regla que constituye el mandato de igualdad: *no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti*. La otra regla moral que parece necesaria a Pereda es el principio de autonomía de las personas. Así, los dos principios serán las reglas constitutivas de la institución

de la moralidad. Sin embargo, esas reglas no son criterios fijos precisos como lo exige el modelo criterial. La vida no puede transcurrir en situaciones demarcadas, determinadas y etiquetadas. Por ello, se precisa pasar al modelo reflexivo para vivir —aristotélicamente, dice Pereda— una buena vida, y sólo a partir de ese modelo la persona involucrada puede responder moralmente y así manifestar su autonomía. Esas respuestas morales serán debatidas según la situación en la que se encuentre, y en relación con reglas morales regulativas en las tradiciones. Antes del enfrentamiento una parte moral se halla frente a perplejidades y problemas sobre los que debe decidir. Ante una situación de conflicto, el modelo reflexivo permite que una situación cuente con diferentes variantes imposibles de simplificar con esa razón arrogante, y evita que los principios morales, las virtudes y las descripciones de una misma situación puedan entrar en conflicto (p. 53). En un intento de eludir los vértigos simplificadores, Pereda defiende este método reflexivo concibiendo a la moral como una "alacena" tradicional de reglas, entre las cuales no pueden faltar, como reglas constitutivas, el principio de universalidad —de juicios de igualdad y el de autonomía— de libertad, de "autolegislación" de las personas; tampoco pueden estar ausentes virtudes como la generosidad, la benevolencia y la honestidad: todo ello constituye el material conformante de nuestra capacidad de juicio, para lograr una vida digna, una "vida buena"(p.54).

El resurgimiento de la moral ha hecho que surja la palabra de desmesura: el *moralismo*, propio de la razón arrogante. En este sentido, el moralismo no respeta la autonomía del otro, busca su cruel descalificación, condena a los demás. Su autoafirmación se da por medio del desprecio, característica de la razón arrogante.

Parece que a decir de nuestro autor el prejuicio proviene del modelo criterial de pensar, conformado por reglas de la moralidad, principio de universalidad y autonomía como criterios fijos e inamovibles, de modo tal que con su aplicación se soslaya la intervención de la capacidad de juicio.

Asimismo, afirma que el totalismo moral como el dogma que "declara que la introducción de un juicio moral respecto de cualquier persona, o de las varias situaciones sociales, es loable"(p.56).

Ambos, el *criterialismo moral* y el *totalismo moral* son parte de ese gesto moralista que conforma a la razón arrogante.

La moralización de la realidad se dirige con especial atracción a algunos ámbitos, como el de la sexualidad, y para sortear esa crisis de la cultura se ha pretendido la elaboración de un código moral sexual *como código para* una ética aplicada criterial; esto la ubicaría como consecuencia de una razón arrogante y poco ayudaría. Lo fundamental es educar promoviendo la capacidad del juicio.

En la relación de moral y política frente a las violaciones de los derechos humanos, se confrontan dos posibilidades. Por un lado, el mandato moral individualista de juzgar y castigar, y por el otro, la estrategia política del *perdón y olvido* para evitar la desestabilización de la vida comunitaria; la segunda posibilidad se dirige, sobre todo, al futuro. Pereda incurre en la pregunta casi obligada: ¿se recomienda una vez más suprimir los requerimientos de la moral y abrazar sin más el lema *las consideraciones morales en política nunca son pertinentes?* Si se abraza ese perdón y olvido inevitablemente se carga con una memoria social fracturada. La aceptación de la impunidad frente a la violación sistemática del principio de autonomía de las personas acaba contaminando de ese horror al "interior de los individuos y la sociedad" (p.74). Entonces, a partir del mandato de olvidar, surge el desprecio para con el otro, el odio que tiene licencia para todo, como forma de la razón arrogante.

Por su parte, el juicio hecho por personas que han sufrido tiene que considerar esos sufrimientos que han impregnado sus deseos, creencias, afectos y emociones, considerando las memorias personales.

Hasta aquí parece que la razón arrogante ronda ante esa elección propuesta. Frente a estas problemáticas de los derechos humanos, es preciso evitar tanto la arrogancia de lo general, como la arrogancia de lo particular.

Continuando con las razones en contra de la remoralización del mundo, Pereda señala que al reducirse los puntos de vista normativos como el moral, el político, el legal, el científico, el técnico y el estético a un sólo punto de vista o *arrogancia normativa homogeneizadora* que recibe gran apoyo del modelo criterial de pensar, esta arrogancia moralista "tiende a hacernos sucumbir a un doble vértigo simplificador: reduce o subordina todos los bienes y normas, a bienes y normas morales, y reduce la argumentación moral al moralismo" (p.79).

Las consideraciones morales, tales como: igualdad, auto-

nomía, integridad, compasión, generosidad y coraje, son importantes; ellas también tienen un límite, de acuerdo con la norma antisectaria. No se intenta proponer, para dar respuesta a la "crisis de la cultura", alguna respuesta que no sea la moral, se caería en la arrogancia normativa homogeneizadora (ya fuera política, legal , científica, técnica, económica o estética). El rechazo a esa arrogancia de las razones resulta de sucumbir al vértigo simplificador en relación con bienes y normas, lo cual es debido a que el origen de los valores no es homogéneo, por ser desiguales, y apelando a aspectos varios de nuestras necesidades, deseos, carencias, afectos y aspiraciones a alcanzar la buena vida. Esa actitud del pensamiento de todo o nada, o de bloques disyuntivos de pensamiento: blanco o negro, se apoya en una regla inicial de la desmesura; se absolutiza y generaliza falsamente.

El autor señala que se producen grandes embrollos cuando se juzgan a las personas como totalidades heterogéneas, a partir de un parámetro fijo (p. 84). De ahí la necesidad de la educación de la capacidad de juicio alejándola de la máxima sectaria *más de lo mismo y nada de lo otro*. Así, se podrán hacer juicios correctos tomando decisiones apropiadas en situaciones "llenas de variables libres". La reflexión que se precisa para no pensar en bloques, es aquella que distingue y vincula los diferentes aspectos de un asunto, deteniéndose en los detalles conceptuales o empíricos e integrándolos con otros, ubicándolos en un horizonte amplio. Esa actitud sopesa, gradúa, relaciona, examina y matiza los diversos apectos de una cuestión con respecto a la totalidad. Esto es lo que Pereda llama *el pensamiento aspectal*. Es una reflexión para elaborar lo particular, así como la tensión entre lo particular y lo general. Esto evita el vértigo simplificador y precisa el apelar a la capacidad de juicio con sus dos elementos que lo configuran y alimentan: la tradición y la reflexión. Así se deshacen *certezas simples* de la razón arrogante, que son más bien autoengaños y frases haraganas.

A partir de la apreciación de la inevitable y gloriosa complejidad de las personas, Carlos Pereda enuncia al tercer panfleto que hace referencia a la "Identidad personal en conflicto: el reconocimiento del otro, ¿también en conflicto?". El problema surge cuando se juzga a las personas a partir de un parámetro fijo. Su punto de partida son las preguntas: ¿quién soy yo?, ¿quién eres tú? Es preciso responder estas preguntas con

conceptos multirreferenciales conformados a partir de elementos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y políticos. La palabra identidad así lo es, un concepto multirreferencial indicativo de un proceso mediante el cual la persona va construyendo a través de una historia un proyecto de sí. Por ello, señala nuestro autor, cada uno de nosotros es una narración singularísma que va "totalizando" esas atribuciones (p. 93). Somos un todo, nuestro cuerpo está traspasado de mente y si la mente "es el punto de vista del sujeto", el punto de vista de la subjetividad, "cada persona es un cuerpo mentalizado, subjetivizado" (p. 94) que se encuentra en el espacio y en el tiempo, impregnado de ayeres, ahoras y mañanas, conformando así las narraciones sociales. La conciencia es un producto social que nace de una tradición, como parte de un lenguaje. Adscribirnos un predicado sólo es posible si se lo atribuimos a otros, socialmente, de ahí que "el conocimiento de nosotros mismos no sea independiente del reconocimiento de los otros" (p. 95). La identidad es compleja como un tapiz; si se modifican los hilos que lo conforman se pierde la identidad del tapiz. La identidad personal se conforma de diferentes hilos y así se configura a través del tiempo . Se puede abstraer cualquier hilo corporal, psicológico o social pero, no todos a la vez, ya que, de hacerlo, la trama de nuestra identidad desaparece. Al ir profundizando en la identidad, Pereda utiliza el mecanismo del *experimento cebolla*: pese a quitar capas, se sigue siendo lo que se es. Ese proceso lleva a la *identidad formal*, el punto de vista de la tercera persona, la autoconciencia en oposición a la *identidad material* biológica y sociológica. Lo que se puede decir sobre la identidad personal requiere el pensamiento aspectal por ser un concepto multirreferencial y polémico; esto nos lleva a lo que se había señalado sobre las personas como *totalidades heterogéneas* que conforman la identidad. Pereda califica de arrogancias de la identidad personal, ya sean teóricas o prácticas, aquellas que son corruptoras del pensamiento, al absolutizar algunos de esos predicados, excluyendo los demás. Ellas, ante la pregunta de la identidad responden con un solo rubro o línea, con las "prepotencias del vértigo simplificador," para lo cual según el autor se necesita de nuevo considerar la regla antisectaria, ya citada (regla antivértigo argumental p.100).

Pereda señala que el ámbito corporal, la vida psicológica y la construcción sociológica se ab-

solutizan, de modo tal que la identidad personal se identifica con la identidad colectiva, grupal o comunitaria. De este modo, ante estas tendencias comunitaristas, la tradición ilustrada nos recuerda que somos un yo formal, una construcción que permanece, es decir, nos permite adoptar el punto de vista de la tercera persona, que según nuestro autor se representa en el universal cualquiera (p.100).

Entonces, el reto es desabsolutizar, desubstancializar cada categoría conformante de la identidad y mezclarlas entre sí. En el sentido práctico el autor busca "una teoría de las diversas prácticas del reconocimiento" (p. 101), ya que nadie construye la identidad personal más que en medio de prácticas intersubjetivas, cuestión sobre lo que la tradición comunitarista ha insistido tanto. Junto a la obligación en relación a identidades colectivas se encuentran obligaciones propias de la identidad formal; lo cual quiere decir que los mandatos que se me imponen pueden serlo para con la patria y con la humanidad respectivamente.

El autor explica cómo ya desde la antigüedad las identidades formales y materiales se encuentran en oposición; para él, surge la sospecha de la preferencia de la identidad formal, es decir, el reconocimiento formal de que más allá de cualquier predicación individual o social estamos ante un ser humano (p. 103). Pereda pone en duda esta conclusión y la somete a la máxima sectaria de *¿siempre es bueno más de lo mismo*? Si la respuesta es positiva, se estaría ante el *vértigo de lo sublime* en el cual se defiende precisamente ese concepto de identidad formal con prioridad, tal como se encuentra en el pensamiento ilustrado, en tanto pertenece a la humanidad por ser poseída por mí, por las demás personas y porque es soporte o sustento de los deberes y derechos universales. Las demás tramas como la corporalidad y las historias psicológicas no son más que cuestiones accidentales. Sin embargo, esta posición se ha considerado como forma de la arrogancia formal (p.105) y, por consiguiente, su correlativo desprecio de otras identificaciones y reconocimientos.

El primer ataque en contra del vértigo de lo sublime y sus identificaciones formales como formas de la arrogancia formal, considera que las ventajas del reconocimiento de las personas, a partir de su identidad formal son ilusorias, ya que el ser humano es una vaguedad propiciadora de cosmopolitismos vacíos, es una forma pobre de reconocerse y de reconocer a los demás.

El segundo ataque señala que la identidad con otros a partir de la identidad formal es sólo una máscara para desconocer desigualdades precarias; funciona como encubrimiento arrogante orientado al sometimiento social. Debido a esas universalidades vacías se ha desconocido y hasta reprimido cualquier discurso sobre las injusticias particulares, sexismo, explotación, racismo e injusticias que el discurso humanista no ha erradicado.

El tercer ataque aduce que el reconocimiento formal es insensible, ciego a las diferencias, es arrogante al desconocer el cuidado y la responsabilidad por el otro.

Los tres ataques a la arrogancia de la identidad formal y su reconocimiento a la tradición opuesta al vértigo de lo sublime, pueden incluirse en el *vértigo de la bajeza,* tradición donde el reconocimiento formal es vacío, ideológico e insensible. (p.108). Estos ataques se encuentran por doquier, y ambas facciones, derecha e izquierda, rechazan su reconocimiento formal ya que son precisamente las diferencias las que importan, pues en la realidad somos desiguales aunque según nuestra identidad formal somos iguales. Así y en esta línea, se presenta según nuestro autor la arrogancia de las comunidades (p. 109) al sustancializar un fragmento de la geografía, historia y cultura como ha ocurrido con América Latina, atribuyéndole una caracterización esencial.

De este modo, nuestro autor sostiene la no compatibilidad entre las identidades materiales y la identidad formal de una persona, aunque la segunda sea una construcción de las primeras.

En los pueblos y en los grupos *centrales* y *dominantes*, las afirmaciones de sí mismo propician el desconocimiento y la opresión de los pueblos o grupos. Sin embargo, en el caso de los pueblos o grupos *marginales* o periféricos es legítima la preocupación por la propia autoimagen para el autorrespeto y la existencia de cierto pueblo o grupo, con lo cual se fortalecen las comunidades en peligro.

Pereda toma en sus manos el término autenticidad, señalando que es un "imán de errores y vicios", una invitación a la razón arrogante (p. 112), desdeñando a los demás. Señala así que la autenticidad se relaciona con la procedencia y con el origen, no con el valor.

El autor pone en tela de juicio el concepto de la autenticidad como la medida de la fidelidad con el pasado, que rige lo presente y lo futuro. Autenticidad es fidelidad a sí mismo, es la fidelidad a la tradición, y se-

ñala que más que ser fiel a nosotros mismos, debería postularse un principio de autonomía.

Las identidades materiales se manifiestan aquí muy claramente: el vínculo de sangre, fidelidad de mi cuerpo, mi biografía, mi comunidad; en esto se expresa la arrogancia de los cuerpos y de las comunidades. Así, la autenticidad o mandato preciso se basa en el principio de *más de lo mismo*.

En la confrontación entre identidad material e identidad formal, la primera conforma encuentros y desencuentros particulares, reconocimientos o faltas de reconocimiento en una o varias comunidades, mientras que la identidad formal resulta de aprendizajes a contracorriente, de formas de vida que conlleva la universalidad de los iguales. El reconocimiento propio y ajeno no evita el conflicto de las identidades de cuerpos, de historias y narraciones sociales entre sí y con la identidad formal. Los encuentros con el otro, nuestros reconocimientos, se encuentran en conflicto como nuestras identidades.

Así, entonces, continúa Pereda, el reconocimiento de mi identidad y la de los otros invita al pensamiento aspectal. Hay una pluralidad de identidades y reconocimientos, no una identidad y un reconocimiento en singular (p. 118).

Los reclamos de las colectividades han sido frecuentes en los últimos tiempos, enarbolados por la bandera del *multiculturalismo* que varía según la circunstancia política y la identidad colectiva, y en su mayoría enfrentan una marginalidad económica, política y legal. Pereda hace una crítica a ese multiculturalismo, señalando los conflictos culturales como resultado de la pérdida de ciertas identidades colectivas. Asimismo hace una crítica a lo que se ha llamado "diferencia" y "culturas diferentes" al señalar que lo que manifiestan no es sino una pura desigualdad. La identidad colectiva es una de las identidades materiales de los seres humanos. Pereda hace hincapié en la importancia de tomar en cuenta y considerar los límites de la comunidad, relativizando los predicados de la *comunidad*.

En este punto, nuestro autor hace un señalamiento importantísimo cuando afirma que el reflexionar crítico es racionalmente disruptivo (p.121), y funciona a través de razones y argumentos.

Pereda afirma que existe una arrogancia de las comunidades que confunde y llega a ser hasta un fetiche en cuanto a la igualdad colectiva y la diversidad cultural. Expone esta crítica a través de tres postulados.

a) El postulado de la primacía de los derechos; b) la equivalencia de las culturas en cuanto a su valor, y c) el postulado de la normatividad inmanente de cada cultura, valiendo sólo en ella. Para nuestro autor estos tres postulados producen perplejidades y contradicciones, y los argumentos que sustenta son los siguientes: si todas las culturas son igualmente valiosas y los valores de una cultura no poseen validez fuera de ella, se pregunta ¿cómo puede haber crítica intergrupal? A partir de la interpretación colectivista de los derechos y las políticas, el autor considera que parece que puede concluirse la no legitimidad de alguna actitud crítica. El tercer postulado prevalece entre los *enemigos del etnocentrismo*, ya que los etnocentristas parecen caer finalmente en la retórica del *entre nosotros* (p. 128), propia de los fundamentalismos comunitaristas.

En el cuarto panfleto, el autor se aboca a otra forma de desprecio que se orienta al desconocimiento o anulación de la identidad de alguien, violando el imperativo que defendió ya antes, el elemento constitutivo de la moralidad, a saber la autonomía de las personas. En ese sentido habla del ninguneo de las personas, señalándolo como un reconocimiento negado, donde los rumores juegan un papel importante. Ese ninguneo o negación puede ser individual, social o histórico: en los dos primeros casos se anula la identidad personal, conducta típica de la razón arrogante: "el desprecio del otro como medio de la autoafirmación" (p. 138). En el caso del ninguneo histórico se configura, a decir del autor, como "una supresión de la memoria social: una tradición del olvido"(p. 139). La importancia radica en que sin la identidad material que conforma la memoria, no hay identidad personal. Sin tradición, sin memoria social compartida no hay cultura; es preciso integrarse a lo que los otros ya hicieron sin haber tenido ese pasado común, pues de otro modo se presentan los "agujeros de nuestra memoria social" (p.140), esas conspiraciones del olvido que producen graves patologías del juicio (señaladas en los primeros panfletos), el "afán de novedades y el fervor sucursalero".

Es importante llevar a cabo la labor del juicio; "saber distinguir y saber relacionar, saber totalizar y saber acotar, haciéndolo con adecuación y justeza"(p. 144). Así, entonces, el ninguneo histórico puede ser el propio del "fervor sucursalero y el afán de novedades", violándose la máxima antisectaria. Parece que hoy día las personas se han convertido, sobre todo a través de los medios de comunica-

ción masiva, en sectores de lo efímero (p. 145). Es importante, entonces, proceder críticamente, y no reflexionar a través de bloques y en unidades homogéneas, tal como sostiene la máxima ya mencionada en múltiples ocasiones : *siempre es bueno más de lo mismo*.

El autor propone cuatro tipos de presencias en relación a la función del quehacer de las ciencias sociales, humanidades o cultura: funcionarios, periodistas, figuras y valores (p. 147). La importancia histórica de algunos de ellos recoge materiales que conforman una tradición en cuya construcción ellos han participado, en virtud de que así se configuran las identidades colectivas: conformando el material ceremonial de la comunidad y determinando su lugar en la historia. Así, haciendo uso del vértigo simplificador como política generalizada, suelen homologarse los valores, y ya no se distingue entre funcionarios, periodistas, figuras y valores. Según el autor, el ninguneo histórico pareciera una reacción legítima y justificada ante la homogeneización del Bien, aunque también admite que tanto funcionarios como periodistas al morir mueren sin carreras, lo cual no sucede con el valor, que pervive, de tal modo que esa negación histórica puede caer en el vértigo simplificador. Esto será así mientras "no se institucionalice" la distinción entre ellos, como "negación en bloque", "como loco ataque al elogio enceguecido"(p. 152), lo cual no quiere decir que la razón arrogante actúe en ocasiones como virtuosa. A decir de Pereda, esto responde al intento de borrar los fraudes de nuestra memoria social; entonces, más que ser una actitud arrogante, es una "olvidante", aunque de nuevo y como proceso casi interminable, esta homogeneización del olvido sigue la regla *siempre es bueno más de lo mismo* de la razón arrogante.

Aquí surge de nuevo la importancia de una presencia del juicio que debe eludir esa razón arrogante por ser "justo, difícil y hondo" (cf. p.153) y juzgue de caso en caso cómo, cuándo y qué es lo preciso olvidar y recordar sin "apelar al deprecio".

El texto concluye afirmando que la crítica de la razón arrogante busca posibilitar un pensar construido no sobre la ruina del otro sino un pensar autónomo, aspectal, crítico, minucioso y disruptivo a través de razones. Pensar sopesando, evaluando, con cuidado y medida, deteniéndose en los detalles, sin temer el cambiar los puntos de vista y autocorregirse. Se pretende así "cultivar una normatividad reflexiva que pide movilidad sagaz de la mirada y del razonamiento,

esos antídotos en contra de cualquier vértigo argumental" (p. 154). Es el juicio argumentativo el que distingue, que no permite la intimidación por medio de la afirmación de una razón autoafirmante que solicite de manera sana, sin el desprecio, "el deseo de ser alguien y no nadie" (p. 155)

Podemos concluir, en síntesis, que este conjunto de ensayos representan un gran aporte crítico, una lectura provocadora y una contribución teórica y propositiva sobre el actuar de una razón, que en vez de presentarse como arrogante, lo haga en forma crítica y reflexiva, conformando, de ese modo, un texto de lectura imprescindible en el correr de nuestros días.

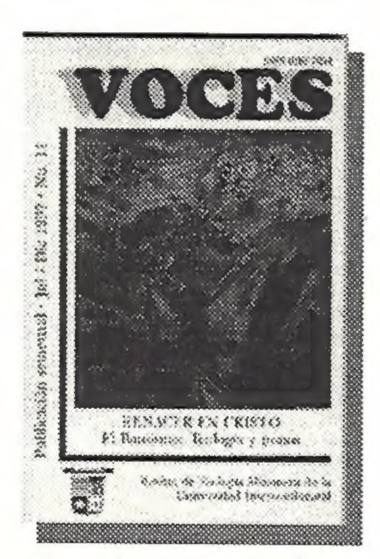
Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental



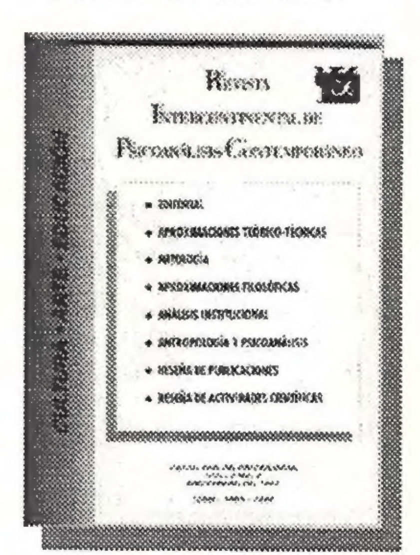
Extensión Universitaria
573.85.44 ext. 1300



Escuela de Traducción
573.85.44 ext. 1200



Escuela de Teología
573.85.44 ext. 1124



Escuela de Psicología
573.85.44 ext. 1100

ÍNDICE